image
not
available

105
Z48

Digitized by Google

Zeitſchrift

für

Philoſophie und ſpekulative Theologie

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,
Profeſſor der Philoſophie an der Königl. Preuß. Rhein-Univerſität.

Siebenter Band, erſtes Heft.

Bonn,
bei Adolph Marcus.
1841.

Zeitſchrift

für

Philoſophie und ſpekulative Theologie

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,
Profeſſor der Philoſophie an der Königl. Preuß. Rhein-Univerſität.

STANFORD LIBRARY

Neue Folge.
Dritter Band, erſtes Heft.

Bonn,
bei Adolph Marcus.
1841.

165277

Digitized by Google

Ueber die gegenwärtige Zeit und wie ſie geworden iſt.

Von

Profeſſor Dr. Sengler in Marburg *).

Die großen Fragen der europäiſchen Menſchheit in dem geſammten politiſchen, religiöſen, ſittlichen und wiſſenſchaftlichen Leben drängen ſich immer mächtiger und unaufhaltſamer hervor und ſuchen ihre Löſung. Der große Aufſchwung des Geiſtes gegen Ende des vorigen Jahrhunderts nach langer Lethargie und Verſunkenheit ins materielle Leben iſt ſo univerſell und ſich auf alle Gebiete der Wiſſenſchaft und des Lebens erſtreckend, daß kein Gebiet des Geiſtes und Lebens davon unberührt geblieben iſt. Ueberall iſt die alte Baſis auf das Tiefſte erſchüttert und dadurch eine gewaltige Spannung und Gährung hervorgerufen, die immer mächtiger und unaufhaltſamer hervortritt und eine neue Begründung fordert. Auch die ſonſt dem materiellen Leben ergebene Menſchenklaſſe wird von dieſer Bewegung ergriffen und in der Sicherheit ihres Beſitzes und der nicht beneidenswerthen Zufriedenheit mit demſelben erſchüttert und hebt ihr Haupt empor. Die Töne einer ihnen ſchon halb verklungenen Sage der poſitiven Religion ſchlagen jetzt durch die öffentlichen Verhandlungen über dieſelbe an ihre Ohren und machen ſie auf

*) Dieſe Abhandlung war urſprünglich zu einer akademiſchen Feſtrede beſtimmt, welche der Ausführung des Inhalts gewiſſe Gränzen auferlegt. Zum Behufe des gegenwärtigen Abdrucks ſind der dadurch veranlaßte Eingang und Schluß weggelaſſen worden.

Die Redaktion

eine Macht aufmerkſam, die ſie ſchon längſt nicht mehr in der Welt glaubten. Und wie die Todten ihre Todten, die ſie begraben, ſchon im Nachhauſegehen wieder unter den Lebenden finden und von denſelben geſchreckt werden: alſo erſtehen jene höheren Mächte zu einem neuen Leben und halten Gericht über ihre Richter und Verurtheiler.

Je bedeutender aber der Standpunkt einer Zeit iſt, deſto mehr thun ſich Zeichen und Wunder kund und lenken auf die Dinge, die da kommen ſollen. Es bemächtigt ſich alsdann der Gemüther ein Gefühl und eine geheimnißvolle Vorahnung, und erzeugt eine Geiſtesſpannung, die alle Lebenstiefen in Erregung und Bewegung verſetzt. Es iſt dieſe Spannung nichts Anderes als der neue Geiſt, der erzeugt werden ſoll, in ſeiner mächtigen Gährung.

Dieſe tiefe Lebenserregung erzeugt dann auch zu allen Zeiten Propheten. Es wird in dieſer Beziehung immer eine denkwürdige Erſcheinung bleiben, daß ſich in allen chriſtlichen Zeiten die Prophezeiung des nahen Weltendes oder tauſendjährigen Reichs da erzeugte, wo eine große Umwandlung der Zeit, eine welthiſtoriſche Kataſtrophe, bevorſtand. So war es nicht bloß ein äußerer, chronologiſcher, ſondern ein innerer, in dem Geiſte der Zeit ſelbſt liegender Grund, welcher das tauſendjährige Reich nach wirklichem Ablauf dieſer Zeit verkündete. Es hat ſich dieſe Anſicht in den folgenden Zeiten bei einer bevorſtehenden großen Umwandlung der Dinge immer wiederholt. Aber beſtimmter, d. h. in der Zeitangabe individueller, hat ſich wohl dieſe Prophezeiung noch niemals wiederholt, als in Bezug auf den gegenwärtigen Wendepunkt der Zeit.

Je mehr aber das Außerordentliche einer Erſcheinung in der Weltgeſchichte uns überhaupt reizt, den Schleier der Göttin zu Sais zu lüften, deſto mehr muß dieſes in einer Zeit der Fall ſein, in welcher ein allgemeiner Umſchwung der Dinge in allen Gebieten des Geiſtes und Lebens bevorſteht. Hier müſſen wir nun freilich von der Ueberzeugung ausgehen, die nicht bloß theoretiſch erworben wird, ſondern Reſultat der

ganzen geiſtigen Lebensrichtung iſt, nämlich, daß, wie im Reiche der Natur, ſo auch in der Geſchichte der Menſchheit, der Geiſt in einer ſtets fortſchreitenden Entwicklung begriffen iſt, in welcher ſich die Idee der Menſchheit entfaltet. Schon einer oberflächlichen Betrachtungsweiſe kann es gegenwärtig nicht entgehen, daß ſich in allen Stufen der Natur eine geſetzmäßig fortſchreitende Idee darſtellt und zwar ſo, daß das niedere Product in ſeiner Art vollkommen, aber doch nur Vorſtufe für eine höhere Entwicklung iſt, und daß jede höhere Stufe das Siegel, unter dem die niedern noch beſchloſſen liegen, erbricht, und ſie zur Offenbarung bringt. Dieſelbe Geſetzmäßigkeit müſſen wir auch in der Geſchichte des menſchlichen Geiſtes erwarten, in der ein heiliger Wille herrſcht, ſo ſehr der menſchliche auch wanket. Dieſe durch die Idee des menſchlichen Geiſtes begründete Geſetzmäßigkeit kann durch die eigenſüchtigen Intereſſen, Beſtrebungen und Zwecke der Menſchen wenigſtens in ihrem Reſultate nicht aufgehoben werden. Allerdings kann man dem ſich durch Vernunft und Erfahrung widerlegenden Optimismus nicht huldigen, dem alles Wirkliche nicht bloß in ſeinem Reſultate, ſondern auch in ſeiner Vermittlung vernünftig iſt, ſo daß das Verkehrte ein ebenſo nothwendiges Moment ſei, als das Wahre; — man muß vielmehr zugeben, daß unſere jetzige zeitliche Entwicklung, in Folge der menſchlichen Schuld, nur durch den Gegenſatz und Widerſpruch vermittelt, fortſchreitet. Unſer gegenwärtiges Weltbewußtſein iſt ein befangenes, und wir werden von dieſer Befangenheit nur nach und nach befreit. Es iſt dafür geſorgt, daß die Bäume nicht in den Himmel wachſen; aber daß ſie zum Himmel wachſen, und nicht Geburt und Grab ein ewiges Meer iſt, in das alles Leben troſtlos hinabſinkt und verſchlungen wird, iſt jene Vernunft und Chriſtenthum angemeſſene und über den troſtloſen Fatalismus erhebende Weltanſicht. Der Kampf und Streit des Lebens iſt doch wohl der Ruhe des Kirchhofs vorzuziehen; und in dieſer Hinſicht ſagt ſelbſt der Friedensfürſt: ich bin nicht gekommen, den Frieden, ſondern das Schwerdt zu bringen! In der höchſten

Macht der Verkehrung zeigt ſich noch die Wahrheit wirkſam, und gerade die Energie und Entſchiedenheit des Böſen ſteht der Wahrheit oft näher, als die unſelige Halbheit, die es weder im Guten, noch Böſen zum Charakter bringen kann. Treffend ſagt daher unſer großer deutſcher Dichter: wer ſeinen Irrthum nur koſtet, der hält lange damit Haus, wer ihn aber erſchöpft, der muß ihn aufgeben, er müßte denn ein Narr ſein!

Und ſo ſind wir denn gewiß, daß ſich in dem Reiche des Geiſtes und der Geſchichte dieſelbe Geſetzmäßigkeit nur in einer weit höheren und reicheren Vermittlung findet, als im Reiche der Natur, und daß mithin jede folgende Entwicklungsſtufe eine weitere Entwicklung der Idee der Menſchheit iſt. Jede folgende Generation tritt daher den Standpunkt der Bildung und Entwicklung der vorhergehenden als eine geiſtige Erbſchaft an, und hat die Aufgabe, auf den Schultern dieſer ſtehend, ſie weiter zu führen und den geiſtigen Geſichtskreis fort und fort zu erweitern. Auch hier hat der klare Leſſing das wahre Wort (in ſeiner merkwürdigen Schrift: Erziehung des Menſchengeſchlechts) geſprochen: „Geh' deinen unmerklichen Schritt, ewige Vorſehung. Nur laß mich dieſer Unmerklichkeit wegen an dir nicht verzweifeln! — Laß mich an dir nicht verzweifeln, wenn ſelbſt deine Schritte mir ſcheinen ſollten, zurück zu gehen! Es iſt nicht wahr, daß die kürzeſte Linie immer die gerade iſt. Du haſt auf deinem ewigen Wege ſo viel mitzunehmen, ſo viel Seitenſchritte zu thun!“ — Dieſe, auf unſerm gegenwärtigen Standpunkte der Bildung triviale, oder allgemein bekannte, wenn auch nicht allgemein erkannte und anerkannte Wahrheit muß ich hier vorausſetzen, wenn ich der Betrachtung der gegenwärtigen Zeit näher treten will. Dieſe iſt Reſultat einer großen Vergangenheit und Grundlage einer reichen Zukunft, und daher nur aus dieſer Vergangenheit zu erklären, ſo wie ſie ſelbſt erſt ihre Zukunft erklärt.

Die Züge zur Signatur der gegenwärtigen Zeit, und wie ſie geworden iſt, welche die folgende Darſtellung geben will, können und ſollen, wie es ſich von ſelbſt

verſteht, kein vollkommenes Bild dieſer Zeit geben, ſondern nur jene Hauptgeſichtspunkte, um die ſich im Grunde die ganze geiſtige Bewegung der gegenwärtigen Zeit, als um ihren eigentlichen Mittelpunkt, dreht, hervorheben und feſtſtellen. Ich muß hierbei um ſo mehr die Nachſicht der verehrteſten Verſammlung in Anſpruch nehmen, als mit dem Reichthum und der Tiefe des Inhalts auch die Schwierigkeit der Darſtellung wächſt und um ſo mehr die Form mit dem Stoffe zu ringen hat.

Unſere gegenwärtige Zeit iſt der Abſchluß einer dreihundertjährigen Entwicklung des Geiſtes und der Uebergang zu einer neuen Weltepoche. Die neue Welt hat nämlich drei Hauptepochen: in der erſten herrſcht die Objectivität der Menſchheitsidee über die Subjectivität, in der zweiten herrſcht die Subjectivität über die Objectivität, in der dritten treten beide ins Gleichgewicht und in Einheit. Die erſte iſt die Zeit des Mittelalters; die zweite die neuere Zeit in ihrer bisherigen Entwicklung; die gegenwärtige Zeit macht den Uebergang aus der zweiten in die dritte Weltepoche.

Der Charakter der erſten Epoche iſt eine einſeitige Idealität, welche die natürliche Realität oder natürliche Welt noch nicht in ſich vollkommen aufgenommen hat, ſondern ſie noch außer ſich beſtehen läßt. Es herrſcht das Jenſeits der Idee einſeitig ohne Vermittlung mit dem Diesſeits.

Die chriſtliche Welt eröffnete in ihrem Stifter der Menſchheit ihre unendliche Idealität des Lebens, und hob die alte Welt, in welcher die natürliche Realität des Lebens herrſchte, ihrem Principe nach auf. Aber wie in der heidniſchen Welt eine einſeitige Innerweltlichkeit des Göttlichen herrſchte, in welcher das Uebernatürliche und Göttliche nicht zu ſeinem Rechte und zu ſeiner Anerkennung kam, ſondern ihr jenſeits blieb; ſo herrſchte nun in der erſten Hauptepoche der neuen Welt eine einſeitige Ueberweltlichkeit des Göttlichen, die das innerweltliche und natürliche Leben in ſeinen verſchiedenen Richtungen nicht zu ſeinem Rechte und ſeiner Anerkennung gelangen ließ. Dort herrſchte

alſo einſeitig das Diesſeits, hier einſeitig das Jenſeits vor. Die Ausgleichung dieſes Mißverhältniſſes verſuchte nun die neuere Zeit, aber wieder auf einſeitige Weiſe. Das Chriſtenthum hatte in ſeinem Stifter das Natürliche und Uebernatürliche, das Menſchliche und Göttliche, das Diesſeits und Jenſeits dem Principe nach vereinigt; aber in der erſten Periode beide noch nicht vermittelt. Es herrſchte das Ueberſinnliche, Jenſeitige, Göttliche einſeitig, ſo daß das Natürliche, Diesſeitige und Menſchliche nicht zu ihrem Rechte und ihrer Anerkennung gelangten, die ihm durch das Chriſtenthum geworden waren. Die Forderung dieſes Rechts und dieſer Anerkennung trat nun hervor, ſobald die Subjectivität ſo weit erſtarkt, ſelbſtſtändig und mündig geworden war, daß ſie der einſeitigen Objectivität entgegentreten konnte. Die Zeit der Auktorität war vorüber, und es beginnt die Zeit der ſubjectiven Freiheit. Es zieht ſich der Menſch in ſich ſelbſt zurück, ſtellt ſich auf ſich ſelbſt und ſucht nun, was er bisher außer ſich geſetzt und geſucht hatte, in ſich ſelbſt. Er erfaßt ſich als Mikrokosmus, als Einheit und Mittelpunkt der ganzen Schöpfung, als Inbegriff der ganzen Wirklichkeit. So ſteigt er alſo in die Tiefe ſeines Weſens hinab, um ſich zu erforſchen und durch die Selbſterkenntniß die Erkenntniß der ganzen Wirklichkeit zu erlangen. In der ganzen natürlichen und geiſtigen Welt ſieht er nur die Organiſation ſeines eignen Weſens. Das tiefere Eingehen in ſich ſelbſt und die vollkommnere Selbſterkenntniß iſt zugleich eine größere Erweiterung zur natürlichen und geiſtigen Wirklichkeit, in der er um ſo mehr ſeine eigne Geſetzmäßigkeit wiedererkennt, als er ſich ſelbſt erkennt.

Da nun aber der Menſch die Einheit der Natur und des Geiſtes iſt, ſo umfaßt ſeine Selbſterkenntniß dieſe zwei Seiten: die Natur und den Geiſt. Es treten daher nun ſogleich beim Beginne der neuern Zeit dieſe zwei, die ganze neuere Zeit beſtimmenden Hauptrichtungen hervor: die eine in Baco von Verulam, der die Erfahrung, und zwar vorzugsweiſe der Natur, im tiefern Sinne geltend machte; die andere in Carteſius, der den Geiſt und das reine Denken ſeiner ſelbſt zum

Principe der Erkenntniß erhob. In der Art und Weiſe, wie Baco die Erfahrung geltend machte und als Grundprincip der Philoſophie aufſtellte, zeigt ſich ſogleich das ganze Princip der neuern Zeit mit ſiegreicher Klarheit ausgeſprochen: nämlich, daß der Geiſt nur in die Erfahrung geht, um ſich in der natürlichen und geiſtigen Welt ſelbſt zu erfahren, d. h. nur die Geſetze ſeines eigenen Weſens zu erkennen. Es iſt, mit Einem Worte, eine wiſſenſchaftliche, methodiſch fortſchreitende Erfahrung, keine blinde Empirie.

Dieſe zwei Richtungen des Menſchen auf die Erkenntniß der Natur und des Geiſtes, der Erfahrung und des reinen Denkens, ſchreiten nun durch die ganze neuere Zeit fort, und laufen neben einander her, jedoch ſo, daß ſich die erſtere eher hervorthat und ausbildete, und die letztere ſpäter mit bedeutendem Erfolge hervortrat. Der Menſch orientirt ſich erſt in der ſinnlichen Welt, erforſcht ihre Natur und Geſetze, und geht dann, durch dieſe Erkenntniß vermittelt, zur tiefern Selbſterkenntniß ſeines geiſtigen Weſens fort.

Wenn die Philoſophie, nach Novalis ſinnvollem Ausdrucke, das Heimweh iſt, überall zu Hauſe zu ſein, ſo will der Menſch erſt in der natürlichen Welt zu Hauſe ſein, durch Erforſchung ihres Weſens und ihrer Geſetze. Der Geiſt hat die natürliche Welt zur Vorausſetzung und iſt durch ſie vermittelt. Dieſe Vorausſetzung hebt er nur dadurch auf, daß er ſich in der natürlichen Welt ſelbſt erkennt und ihre Geſetzmäßigkeit als die ſeines eigenen Weſens erfaßt.

Durch dieſes überall in der Natur zu Hauſe Sein verſchwand nun nach und nach in der neuern Zeit jene Unheimlichkeit und jenes Grauen vor den in der Natur hauſenden dämoniſchen Mächten, welche durch die ſchwarze und weiße Magie beſchworen worden waren. Die Magie des Mittelalters und die daran ſich knüpfende Superſtition beweiſt, daß auch hier der Menſch ſich berufen glaubt, über die Kräfte der Natur zu verfügen und ſie ſich dienſtbar zu machen, oder daß er ſich für den Herrn der Natur hält, nur daß er ſeine Herrſchaft mit

Ueberſpringung der natürlichen Vermittlung, alſo nicht durch Erkenntniß der Geſetze und Kräfte der Natur, ſondern durch bloßes unmittelbares Wollen, ausüben will.

Die Selbſterkenntniß des menſchlichen Geiſtes in der Natur wird in der neuern Zeit durch jene große, den ganzen Charakter der neuern Zeit ausſprechende Entdeckung des neuen Weltſyſtems, welche allen nun folgenden recht eigentlich die Thüre öffnet und den Weg bahnt, begonnen. Welche Bedeutung die Entdeckung des Copernicaniſchen Weltſyſtems hat, beweiſt am Beſten der ungeheure Schrecken, welchen es bei der Kirche hervorgerufen hat, gleichſam als hätte man den ganzen weltgeſchichtlichen Zuſammenhang dieſer Entdeckung mit dem Geiſte der neuern Zeit ſogleich erkannt.

War nun durch dieſe Entdeckung erſt das natürliche Univerſum geöffnet, ſo drang Keppler in den Himmelsraum, und ihn umſeglend, entdeckte er die Geſetze und Verhältniſſe der Planeten. Auf dieſer geöffneten neuen Bahn drang nun Galiläi weiter, tiefer und umfaſſender ein. Seine einfachen Verſuche mit elfenbeinernen und bleiernen Kugeln gaben ſo bedeutende Reſultate, daß die weitere Fortbildung der Aſtronomie weſentlich davon abhing, und ſie den Grund legten zu den Unterſuchungen, die Geſtalt der Erde zu beſtimmen. Galiläi drang, mit dem neu erfundenen Fernrohr gewaffnet, mit ſchärferm und klarerem Auge in den Himmelsraum und entdeckte die Monde des Jupiter und die Ringe des Saturn; ſah die Sonnenflecken, und die Nebelflecken ſich in Sterne zertheilen. Allen dieſen Endeckungen ſetzte Newton die Krone auf. Er brachte die Reſultate ſeiner Vorgänger zu einer ſyſtematiſchen Vollendung.

Von dem Himmelsraume ſtieg man nun auf die Erde herab und unterſuchte ihr Weſen und ihre Geſetze, vor Allem das Geſetz der Ruhe und Bewegung, und ging zur Erklärung der Materie fort, wenn auch dies vorerſt nur auf mechaniſche und atomiſtiſche Weiſe geſchah. Jetzt wandte man ſich zu den Erdräumen, drang in ſie ein, umſegelte ſie, und entdeckte eine

bisher unbekannte Welt auf der Erde. Columbus entdeckte neue Erdtheile, Vasco de Gama umſegelte Afrika und drang bis Indien vor, Franz Drake umſegelte die Erde. Hierdurch wurde ein neues Himmelsgewölbe eröffnet; es erſchienen neue Sternbilder, und eine neue Pflanzen-, Thier- und Menſchenwelt that ſich auf und erweiterte das Gebiet der Botanik, Zoologie und phyſiſchen Anthropologie.

Wie man mit dem Fernrohre in die Tiefe des Sternenhimmels eingedrungen war und hier eine neue Welt entdeckt hatte; ſo entdeckte man nun mit dem erfundenen Mikroſcop eine neue Welt auf der Erde. — Nun wurde auch der Schauplatz der Erde geebnet und einem allgemeinen Verkehre und neuen Handelsverbindungen der Weg gebahnt. Unermeßlich war der Erfolg dieſes Verkehrs der Völker und Individuen, die Entdekkungen ihrer Natur, Kultur, Sitten, Religion u. ſ. w. Das Schießpulver ward erfunden und ſprengte die Ritterburgen, hob die barbariſche Verhauſung und Abſchließung auf, führte eine neue Kriegskunſt ein, durch welche die Völker ſich ſchneller einander näher gebracht und vermittelt wurden. Dieſem Allem ſetzte die Erfindung der Buchdruckerkunſt die Krone auf, durch welche die Vermittlung des geiſtigen Lebens einen unberechenbaren Fortſchritt gewann.

Es begannen nun die Forſchungen auf den verſchiedenen Stufen der Natur, und neue Entdeckungen traten hier überall hervor. Die Geologie, Mineralogie, Chemie, die Pflanzen- und Thierkunde bildeten ſich nach und nach aus, erweiterten den Kreis der Erfahrung auf allen Gebieten der Natur, und führten den menſchlichen Geiſt immer tiefer und umfaſſender in das Weſen und die Geſetze der geſammten Natur ein. Dadurch gewann die vergleichende Anatomie immer mehr Vorſchub und Feld für eine Forſchung, welche die disjecta membra poetae vereinigt und in einem Syſteme begreift. So konnte erſt die Phyſiologie eine ſichere Grundlage gewinnen und eine Wiſſenſchaft werden.

Alle dieſe Forſchungen und Entdeckungen der Natur hatten

das Reſultat, daß der Menſch auch ſeiner phyſiſchen Natur nach als Mikrokosmus erkannt wurde. Schon die vergleichende Anatomie weiſt nach, daß der Menſch ſeiner phyſiſchen Natur nach durch die ganze Natur vermittelt und ihre Einheit und Verklärung iſt, wie alle Stufen der Natur auf den Menſchen, als ihr Ziel und Ende, hinweiſen; oder daß der phyſiſche Menſch die zur höchſten Einheit gekommene Natur, und die Natur der auseinandergelegte phyſiſche Menſch iſt.

Jetzt erſt konnte die Naturphiloſophie entſtehen, welche alle Reſultate der Naturforſchung der neueren Zeit zu einem Syſteme der Natur vereinigte, und den ganzen Weg, welchen die Naturforſchung auf den verſchiedenſten Gebieten ſeit drei Jahrhunderten durchlaufen hatte, von den erſten Principien der kosmiſchen Natur beginnend und durch alle Stufen dieſer und der telluriſchen Natur bis zum menſchlichen Organismus fortſchreitend, als eine in ſich ſelbſt ſich vertiefende oder zum Selbſtbewußtſein kommende Empirie zurücklegt, und ſo die ganze empiriſche Naturforſchung geiſtig organiſirte und in Einheit brachte. Im ſiebenzehnten Jahrhunderte herrſchte entſchieden die mechaniſche Phyſik, im achtzehnten erhob ſie ſich allmählig zur dynamiſchen, und am Ende des achtzehnten und am Anfange dieſes Jahrhunderts bricht dieſe in faſt allen Gebieten entſchieden neue Bahnen, und vollendet ſich immer mehr. Denſelben Verlauf werden wir auch im Gebiete der Erforſchung des Geiſtes finden.

So hat nun der menſchliche Geiſt in der Natur ſich ſelbſt und ſeine eignen Geſetze erkannt, und ebenſo macht er ſich nun zum Gegenſtande ſeiner Erkenntniß, um ſich ſelbſt als den Inbegriff der Wirklichkeit zu erkennen. Er zieht ſich, alle Vorausſetzungen aufgebend, in ſich ſelbſt zurück, ſtellt ſich rein auf ſich ſelbſt, erfaßt ſich als den archimediſchen Punkt, durch den er ſich ſelbſt und die ganze Wirklichkeit bewegt. So tritt der menſchliche Geiſt in Carteſius auf. Aber er ſtellt nur das Princip auf, das nun in der ganzen neuen Zeit entwickelt und realiſirt werden ſoll. Der menſchliche Geiſt vermittelt ſich zuerſt

an der Sinnenwelt, durch die ſinnliche Erfahrung, und erhebt ſich aus ihr zum Selbſtbewußtſein. So bewährt ſich hier jener alte Ausſpruch: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu. Der menſchliche Geiſt hielt aber die ſinnliche Seite ſeines Weſens, welche bloß Vorausſetzung für ſeine geiſtige iſt, für Eins und Alles, entäußerte ſich in die Natur, und durchlief alle Formen dieſer Entäußerung in dem Senſualismus, Atomismus, Materialismus und Naturalismus in England und Frankreich. Was nur weſentlicher Moment des Menſchen iſt, wird hier zum Principe gemacht, und ſo wird die Seele eine tabula rasa, und die Natur die Subſtanz des Geiſtes.

In Deutſchland konnte dieſe Richtung, in dieſer Form wenigſtens, keine Wurzel faſſen. Denn ſchon Leibnitz war gegen Locke, den Vater dieſer Richtung, der ſich auf jenen alten Ausſpruch einſeitig ſtützte: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, in die Schranken getreten, und hatte ebenſo bedeutungsvoll, als tiefſinnig, hinzugeſetzt: quam ipse intellectus. Leibnitz konnte aber damals in Deutſchland keine Wurzel faſſen, er war ſeiner Zeit ein Jahrhundert vorangeeilt und ſtand einſam und unerkannt da. Daher trat bald nach ihm jene atomiſtiſch-mechaniſche Richtung Englands und Frankreichs in jenem platten und matten Naturalismus des Wolff'ſchen Dogmatismus und der Popularphiloſophie mächtig hervor und herrſchte in Deutſchland. Nun war aber die Zeit gekommen, wo ſich der Menſch aus ſeiner Entäußerung in die ſinnliche Wirklichkeit, in die ſinnliche Empirie, mit aller Macht erhob, und ſich der geiſtigen zuwandte, ſie ergriff und als das einzig Wahre feſthielt. Wie der Menſch die Natur vergöttert hatte, ſo vergötterte er nun auch den Geiſt. Die Entwicklung ſprang jetzt von einem Extreme auf das andere. War bisher der Geiſt eine tabula rasa, ſo wurde es jetzt die Natur. Sollte ſich der Geiſt bisher nur nach der ſinnlichen Außenwelt richten, ſo ſollte ſich nun dieſe nur nach dem Geiſte richten. So trat Kant, der Vater der ganzen nun folgenden geiſtigen und ideellen

Richtung, als ein Copernikus in dem Gebiete des Geiſtes auf, und ſtellte daſſelbe Princip, welches Copernikus für die Naturerkenntniß aufgeſtellt hatte, für die Erkenntniß des Geiſtes auf. Er eröffnet ſeine Philoſophie mit dieſen Worten: „Bisher nahm man an, alle äußere Erkenntniß müſſe ſich nach den Gegenſtänden richten; aber alle Verſuche, über ſie Etwas a priori auszumachen, gingen unter dieſer Vorausſetzung zu nichte. Man verſuche es daher einmal mit der Annahme, die Gegenſtände müſſen ſich nach unſerer Erkenntniß richten. Es iſt hiermit, wie mit dem erſten Gedanken des Copernikus.“

Fichte führte nun dieſe neue Weltanſicht mit Conſequenz durch, in ſeinem ſubjectiven Idealismus, in welchem die Natur oder Außenwelt nur der Reflex des ſich ſelbſt und die Außenwelt ſchöpferiſch hervorbringenden Ich iſt. Der archimediſche Punkt iſt nun zur Anwendung gekommen; er bewegt Himmel und Erde, das Ich hat ſich zum Abſoluten gemacht und vergöttert.

Das jedem Menſchen Bekannte und Nächſte, aber doch, wie Fichte ſagt, Jahrtauſende nicht Erkannte, — das Weſen des Geiſtes, — iſt nun erkannt, und in der Trunkenheit der Freude über dieſen Fund kannte der Geiſt keinen Maaßſtab mehr für ſich ſelbſt; keine Schranke gab es, die er nicht überſtiegen hätte, und ſo ſtieg er in den Himmel, um, gleich Prometheus, das Feuer zu holen, und ſich abſolut unabhängig zu machen.

Nun hatten ſich die zwei extremen Richtungen, von denen die eine den Geiſt, die andere die Natur zur tabula rasa gemacht hatte, erſchöpft: der Senſualismus und ſubjective Idealismus ſind die äußerſten Extreme. Jeder hatte den Knoten, ſtatt zu löſen, zerhauen: Geiſt und Natur kamen zu keiner Vereinigung; das Weſen des Menſchen war in zwei Hälften zerriſſen. Jetzt war die Zeit gekommen, wo ſie verſöhnt werden ſollten; denn der Menſch iſt eben die Einheit von Natur und Geiſt; darin beſteht ſein wahres Weſen. Es wurde jetzt zu der Einſicht fortgegangen, daß die Natur den Geiſt, und der Geiſt die Natur in ſich begreift, daß die Natur geiſtig und der Geiſt natürlich, daß die Natur, der Geiſt außer ſich, und der Geiſt, die

Natur, zu ſich ſelbſt gekommen, iſt; und dieſes war der Menſch. Die Philoſophie, als die Entwicklung des menſchlichen Selbſtbewußtſeins nach allen Richtungen, iſt nun, als Syſtem, Natur- und Geiſtesphiloſophie. Nun wurde die Naturforſchung, wie ſie am Ende ihrer dreihundertjährigen Entwicklung zur wiſſenſchaftlichen Einheit gelangt war, und, als die Blüthe der ganzen Natur, den natürlichen Menſchen nachgewieſen, und eine Naturphiloſophie hervorgebracht, und andererſeits die Erforſchung des menſchlichen Geiſtes, wie ſie ſich in allen Gebieten entwickelt und damit eine Geiſtesphiloſophie zum Reſultate hat, vereinigt in Einem Syſteme der Philoſophie durch Schelling. Es entſtand eine Natur- und Geiſtesphiloſophie, als Reſultat der dreihundertjährigen Selbſterkenntniß des Menſchen in ſeiner natürlichen und geiſtigen Organiſation, in der Natur- und Geiſteserforſchung. Die zwei Seiten des Baco und Carteſius, die ſich nach allen Richtungen neben einander entwickelt hatten, traten jetzt in Einheit.

In Schelling erſtanden Spinoza und Leibnitz, die ein Jahrhundert lang für den in dem natürlichen Daſein verſunkenen Geiſt ein Buch mit ſieben Siegeln geblieben waren, zu einem neuen Leben, und die verſchiedenſten Forſchungen vereinigten ſich jetzt zu einem ungeheuren Reſultate. Die ſinnlich-empiriſche pſychologiſche Forſchung in England und Frankreich; die genialen Naturforſchungen der Italiener: Cardanus, Teleſius, Patritius, Bruno und Campanella; die metaphyſiſchen in Deutſchland vor Kant hatten in dieſem vergeblich einen Vereinigungspunkt geſucht. Seine, alle Probleme der Natur- und Geisteswiſſenſchaft umfaſſenden Forſchungen, waren doch nur erſt die Vorbereitung zu der Entwicklung des 19ten Jahrhunderts. Es wurde durch Kant die dynamiſche Naturanſicht ins Leben gerufen, eine Theorie des ganzen menſchlichen Erkenntnißvermögens in ſeiner Kritik der reinen Vernunft, die Grundlage zu einer Religionsphiloſophie in ſeiner Religion innerhalb der Gränzen der Vernunft, eine Staats-, Rechts- und Sittenlehre, eine Theorie der Schönheit und endlich eine

umfaſſende Anthropologie begründet. So weit war die Wiſſenſchaft des ſubjectiven und objectiven Geiſtes ſchon entwickelt, als Schelling auftrat und alle die Reſultate der bisherigen Entwicklung in ein Syſtem brachte. Es wurde nun auch die Philoſophie des klaſſiſchen Alterthums organiſch in den Entwicklungsgang aufgenommen und reproducirt. Platon und Ariſtoteles wurden jetzt erſt wahrhaft erkannt. Die Schätze der Myſtik und Theoſophie ſchloſſen ſich dem Geiſte auf; Jacob Böhme kommt zu ſeiner welthiſtoriſchen Bedeutung und Entwicklung. Durch die Erweiterung des geiſtigen Geſichtskreiſes, und den gewonnenen perſpectiviſchen Mittelpunkt des geiſtigen Lebens, erweiterte ſich die Geſchichtsforſchung und Alterthumskunde, und es wurde jetzt eine Philoſophie der Geſchichte begründet. Was für die Phyſiologie die vergleichende Anatomie iſt, das wurde die nun beginnende vergleichende Sprachforſchung für die Philoſophie der Geſchichte.

So treten in der erſten Hälfte dieſes Jahrhunderts nach und nach alle Schätze der Natur und des Geiſtes aus allen Zeiten und Völkern zuſammen, um eine Weltepoche vorzubereiten, welche die ganze bisherige Bildung in ſich aufnimmt und in einem höhern Geiſte reproducirt.

Von dem 17ten Jahrhunderte bis zur Mitte des vorigen war der Geiſt ins materielle Daſein entäußert; jetzt hebt er ſich aber mächtig, und es beginnt gegen Ende des vorigen Jahrhunderts die Heroenzeit für Deutſchland. Hatte man früher die Natur vergöttert, ſo vergötterte man nun den ſubjectiven und objectiven menſchlichen Geiſt. Durch die Vergötterung des objectiven Geiſtes entſtanden die verſchiedenen Syſteme des Pantheismus, der nun aber alle Formen durchlaufen und ſich erſchöpft hat.

Hegel ſuchte nun für die Natur- und Geiſteswiſſenſchaft, wie ſie durch Schelling begründet wurde, eine ſtrenge methodiſche Erkenntniß, und führte faſt das ganze Gebiet der Natur und des Geiſtes hiernach aus.

So hat nun der Menſch in der neuern Zeit alle Gebiete

der Natur und des Geiſtes durchwandert und ſich zum Univerſum erweitert, die Geſetze deſſelben als ſeine eignen erkannt. Er begreift Alles: Himmel und Erde, in und unter ſich, und hat Nichts mehr über ſich. Denn Gott ſelbſt iſt nur der Weltgeiſt. Das Jenſeits iſt in dem Diesſeits ganz aufgegangen.

Wie ſich nun im Mittelalter das Jenſeits einſeitig, ohne Vermittlung mit dem Diesſeits, entwickelt hat, ſo hat ſich auch in der neuern Zeit ebenſo einſeitig das Diesſeits ohne Vermittlung mit dem Jenſeits entwickelt, und hat es auf den Punkt geführt, wo eine Ausgleichung eintreten muß. Dieſes iſt eben die Aufgabe der nächſten Zukunft, in welcher die Subjectivität und Objectivität, das Diesſeits und Jenſeits, in Einheit treten. Wie das Mittelalter die alte Welt nicht in ſich vermittelt und organiſch in ſich reproducirt hat, ſondern ſich im Gegenſatze zu ihr befindet, ſo hat auch die neuere Zeit das Mittelalter nicht mit ſich vermittelt und es geiſtig reproducirt! Zu dieſer Ausgleichung und Vermittlung macht nun unſere gegenwärtige Zeit den Uebergang.

Daß darin der eigentliche Sinn der gegenwärtigen großen Bewegung in allen Gebieten des Geiſtes und Lebens ausgeſprochen liegt, und die verſchiedenen ſich auf einander drängenden Erſcheinungen hierin ihre Erklärung finden, daran iſt kein Zweifel. Es bleibt mir nur noch übrig, dieſes kurz in den einzelnen geiſtigen Richtungen anzudeuten.

Was nun die Philoſophie betrifft, ſo iſt die ganze neuere Philoſophie bis jetzt eine bloße ſubjective Philoſophie, welche durch die kritiſche Selbſterkenntniß des menſchlichen Geiſtes die objective Philoſophie begründet. Es ſind die Lehr- und Wanderjahre des menſchlichen Geiſtes, deren Ziel und Ende die Einheit des Geiſtes mit der Wirklichkeit iſt. Sie iſt, nach Leibnitz' Ausdruck, die Vorhalle im Allerheiligſten, durch welche man hindurchgehen muß, um in dieſes zu gelangen. Auch hier war Kant prophetiſch. Ihm iſt die ganze Philoſophie Kritik und Metaphyſik, was jetzt ſubjective und objective Phi-

loſophie genannt wird. Der Inbegriff der ganzen Wirklichkeit iſt die Natur, der Menſch und Gott, von denen das Eine die Wahrheit des Andern iſt: ſo findet die Natur nur im Menſchen ihre Erklärung und Wahrheit, und beide: Natur und Menſch, in Gott. Die neuere Philoſophie hat aber, was vereinigt iſt, getrennt und iſolirt feſtgehalten, zuerſt die Natur ohne den Menſchen und Gott. So wurde der Menſch zur Natur degradirt und Gott geläugnet. Dieſes iſt die Entſtehung des Senſualismus, Atomismus, Materialismus, Naturalismus und Atheismus, beſonders in England und Frankreich. Dann erfaßte ſich der Menſch in ſeinem geiſtigen Weſen; hielt es aber einſeitig, mit Ausſchließung der Natur, feſt. Der die Natur von ſich ausſchließende menſchliche Geiſt iſt bloß ſubjectiv, weil er die Objectivität oder Natur außer ſich hat und behält. Dieſes iſt der ſubjective Idealismus. Dann erfaßte ſich der Menſch, als die Einheit der Natur und des Geiſtes, oder als der die Natur in ſich als ſeine eigne Beſtimmung begreifende und daher objective Geiſt, aber mit Ausſchließung Gottes. Dieſes iſt der Pantheismus, der ſich in allen Formen entwickelt und ſo erſchöpft hat. Die Aufgabe iſt nun, die Natur und den Menſchen mit Gott zu vereinigen.

Das Grundgebrechen der bisherigen neuern Philoſophie iſt daher dieſes, daß ſie überall, in dieſer dreifachen Richtung, die Objectivität der Subjectivität gegenüber nur als die materielle Natur auffaßte, mithin als Objectivität, die unter dem menſchlichen Geiſte ſteht, und keine Objectivität anerkannte, die über dem menſchlichen Geiſte ſteht; dieſe mithin ganz leugnete. Daher kam ſie auch nicht zu Gott, ſondern vergötterte entweder die Natur, oder den Menſchen. Hierüber iſt nun die Philoſophie zum Selbſtbewußtſein gekommen, und daher in ihr ſelbſt das Bedürfniß erwacht, dieſe einſeitige Subjectivität mit der überweltlichen Objectivität zu verſöhnen, d. h. die Natur und den Menſchen mit Gott zu vereinigen. Dieſes iſt die Zukunft der Philoſophie.

Dieſe dreifache Stellung des menſchlichen Geiſtes zur Wirklichkeit, welche als Naturalismus, ſubjectiver und objectiver Rationalismus bezeichnet werden kann, iſt der Grundtypus, der ſich in allen Zweigen der Wiſſenſchaften und des praktiſchen Lebens der neuern Zeit: in der Theologie, Poeſie und im Staatsleben, wiederfindet.

Die Kirchenreformation hatte, im Gegenſatze zur katholiſchen Kirche, die Subjectivität gegen die Auktorität derſelben geltend gemacht, und nur die heil. Schrift als objective Auktorität anerkannt. Damit war die Tradition aufgegeben. Aber die heil. Schrift mußte ſehr bald, wegen der polemiſchen Stellung zur alten Kirche ſowohl, als auch wegen des ſogleich eingetretenen Gegenſatzes innerhalb der neuen Kirche ſelbſt, durch ſymboliſche Beſtimmung erklärt und in eine beſtimmte Form gefaßt werden. So lange nun die Begründung der neuen Kirche dauerte und der Geiſt im Schaffen und Objectiviren ſeines Glaubens begriffen war, herrſchte ein mächtiger Aufſchwung und ein friſches geiſtiges Leben. Aber bald wiederholte ſich, was in der katholiſchen Kirche geſchehen war; es trat eine Veräußerung ein, die Jahrhunderte dauerte. Das 17te Jahrhundert iſt hiervon Zeugniß. In dem 18ten Jahrhunderte brachte die Philoſophie neues Leben in die Theologie: es beginnt jetzt die Zeit der kritiſchen Entwicklung. Dieſe ging gleichen Schritt mit der Entwicklung der Philoſophie und wurde ganz von ihr abhängig. Aus dem philoſophiſchen Naturalismus Wolffs und der Popularphiloſophie in der Mitte des vorigen Jahrhunderts entſtand der theologiſche Naturalismus in Bahrdt, Steinbart u. A.; aus dem philoſophiſchen ſubjectiven Rationalismus Kants, Fichtes, Jacobis und Fries, entſtand der theologiſche ſubjective Rationalismus in Paulus, Röhr, Wegſcheider, de Wette, Haſe u. A.; aus dem philoſophiſchen objectiven Rationalismus erhob ſich endlich der theologiſche objective Rationalismus in Schleiermacher und der Hegelſchen Schule.

Die Chriſtologie verfolgte überhaupt die Richtung der

ganzen neuern Welt. In dem Mittelalter und auch im Anfange der Reformation wurde die göttliche Natur Chriſti einſeitig feſtgehalten, und die menſchliche kam nicht zu ihrem Rechte, ihrer Anerkennung und Ausbildung. Mit der neuern Zeit wurde nun umgekehrt die menſchliche Natur einſeitig feſtgehalten und ausgebildet, ohne die göttliche Natur. Die menſchliche Subjectivität Chriſti iſt durch den Selbſterkenntnißprozeß des menſchlichen Geiſtes in der ganzen neuern Zeit nach allen Seiten im Naturalismus, ſubjectiven und objectiven Rationalismus zur Entwicklung gekommen, aber ohne die göttliche Objectivität Chriſti. Hier wurde Chriſtus zum bloßen Producte der ſich ſelbſt vergötternden Menſchheit; dieſe Richtung hat nun in Strauß's Leben Jeſu den höchſten Culminationspunkt erreicht, und damit dieſe ganze einſeitige Richtung einen Abſchluß erhalten in der von Strauß ganz offen ausgeſprochenen Vergötterung des religiöſen Genius oder in dem von ihm eingeführten Cultus deſſelben. Da nun beide einſeitigen Richtungen vollkommen entwickelt ſind, und die allſeitige Entwicklung der menſchlichen Subjectivität Chriſti die Vereinigung derſelben mit der göttlichen Objectivität Chriſti möglich gemacht hat; ſo ſtehen wir nun am Uebergange zu dieſer Vereinigung. Es iſt die Zeit dieſer Verſöhnung nun gekommen, und ſie bildet die nächſte Zukunft der Theologie.

Die Heroenzeit der deutſchen Poeſie, wie man jene Sturm- und Drangperiode gegen Ende des vorigen Jahrhunderts ſehr bezeichnend nennen kann, hat zu ihren Repräſentanten Schiller und Göthe. Schiller repräſentirt die ſubjective und Göthe die objective Geiſtesrichtung jener Zeit. Daß in Schiller nur die Kluft zwiſchen der Subjectivität und Objectivität, oder dem Ideale und der Wirklichkeit, mächtig hervorgetreten, aber beide keine Vereinigung gefunden haben, iſt bekannt und allgemein zugeſtanden. Anders verhält es ſich freilich mit Göthe, der nicht bloß bei einer jetzt herrſchenden Parthei, ſondern auch bei Andern, ſogenannten Männern hellen, unbefangenen Geiſtes, als der Dichter gilt, in dem Ideal und Wirk-

lichkeit, Subjectivität und Objectivität zur abſoluten Einheit gekommen ſeien. So wird er als objectiver Dichterfürſt dem ſubjectiven Schiller entgegengeſetzt. Es verhält ſich aber hier mit dem Begriffe der Objectivität, wie mit dem Begriffe des romantiſchen Kunſtideals; — es ſind vieldeutige Begriffe. Wird bei Göthe der Begriff objectiv in dem Sinne genommen, daß bei ihm Subjectivität und Objectivität zur abſoluten Einheit gekommen ſeien, ſo iſt man gänzlich von der Wahrheit entfernt. In dieſem Sinne iſt Göthe ein ganz ſubjectiver Dichter. Die Objectivität ſeiner Poeſie beſteht nur in der Form, aber nicht in dem Inhalte. Die Einheit der Idee und Wirklichkeit iſt bei ihm eine ganz ſubjective dem Inhalt nach. Ueberall ſtehen bei ihm Subjectivität und Objectivität einander entweder feindlich gegenüber, oder ihre Einheit iſt eine künſtliche, keine wahre. Es iſt überall der natürliche, ſich auf ſeine natürlichen Kräfte ſtützende Menſch der Mittelpunkt, und die Verſöhnung iſt eine bloß natürliche, auf künſtliche Weiſe, bloß aus dieſer einſeitigen und vom höhern Leben iſolirten Natürlichkeit hervorgebrachte. In vielen ſeiner Hauptwerke iſt die Verſöhnung bloße Reſignation, wie z. B. in den Lehr- und Wanderjahren und im Fauſt. Das Sittliche iſt bei Göthe mehr äſthetiſch-ſittlicher, als religiös-ſittlicher Natur. Er repräſentirt recht eigentlich die objective Richtung der deutſchen Heroenzeit am Ende des vorigen und Anfange dieſes Jahrhunderts, und in ihm iſt dieſes ganze Princip recht zum Bewußtſein und zur Ausbildung gekommen. Göthe, deſſen Poeſie, wie er ſelbſt ſagt, nur Selbſtbekenntniſſe ſind, war in ſeiner Jugend eine titaniſche Natur. Die Fabel des Prometheus ward in ihm lebendig, er ſtellt ſie poetiſch dar, und ihre Erweiterung iſt der erſte Theil ſeines Fauſts. Mit der erſten Reiſe nach Italien tritt eine zweite Epoche ſeines Dichterlebens ein: er unterwirft die titaniſch-gigantiſche Subjectivität der klaſſiſchen Objectivität oder den ſiegreichen olympiſchen Göttern. Dieſer Epoche entſpricht der Anfang des zweiten Theils des Fauſts, wo es ſich hauptſächlich nur um die Vereinigung der modernen

Subjectivität mit der klaſſiſchen Objectivität handelt, die aber nur der Uebergang zu einer höhern Vermittlung ſein ſoll. Hier tritt nun aber der Geiſt der ganzen neuern Zeit in ſeiner einſeitigen, nur die natürliche Objectivität anerkennenden, die übernatürliche aber negirenden Richtung, im Gegenſatze zum Mittelalter, hervor, nämlich in dem Geſpräche des Kanzlers mit Mephiſtopheles. Dieſer vertritt hier die ſich in ſich ſelbſt vertiefende und alle geiſtigen Schätze im Himmel und auf Erden aus ſich ſchöpfende moderne Subjectivität, was der Kanzler, der Repräſentant des Mittelalters, als ketzeriſchen Naturalismus bezeichnet, dem er die mittelalterliche, überweltliche Objectivität entgegengeſetzt.

Mephiſtopheles ſagt:

Weisheit weiß das Tiefſte herzuſchaffen. — —
Und fragt ihr mich, wer es zu Tage ſchafft:
Begabten Manns Natur- und Geiſteskraft.

Der Kanzler antwortet:

Natur und Geiſt — ſo ſpricht man nicht zu Chriſten;
Deshalb verbrennt man Atheiſten,
Weil ſolche Reden höchſt gefährlich ſind.
Natur iſt Sünde, Geiſt iſt Teufel. — —
Uns nicht ſo! Kaiſers alten Landen
Sind zwei Geſchlechter nur entſtanden,
Sie ſtützen würdig ſeinen Thron:
Die Heiligen ſind es und die Ritter;
Sie ſtehen jedem Ungewitter,
Und nehmen Kirch' und Staat zum Lohn.

Dieſe hier zum Bewußtſein gekommene Entzweiung der mittelalterlichen Objectivität und der modernen Subjectivität will nun der Schluß des zweiten Theils verſöhnen, ohne es jedoch zu vermögen. Es iſt gar keine Vermittlung; ſondern ein deus ex machina wird nur zur Hülfe gerufen, der aber nicht helfen kann. Merkwürdig bleibt aber der Verſuch einer ſolchen Vermittlung immer; er beweiſt, daß Göthe ein Bewußtſein von der Nothwendigkeit einer ſolchen erlangt hat. Es

tritt nun die beſchränkte Objectivität und Idealität, die wir in Göthe durchaus finden, als ungenügend hervor; ſie hat die auf Göthe folgende romantiſche Poeſie hervorgerufen, deren Haupt Ludwig Tiek iſt. Es entſtand die ſogenannte Tendenzpoeſie, durch welche man eben die Unzufriedenheit mit dem bisherigen Inhalte und der Idealität der Poeſie offenbarte, und einen neuen Inhalt ſuchte. Die hervortretenden religiöſen Tendenzen zeigen an, daß ein religiöſer Inhalt geſucht wurde, den man bei Göthe vermißte. Tiek ſpricht dieſes auch beſtimmt aus; er hielt das Götheſche Kunſtideal mehr der alten, als der neuen Welt entſprechend. Die ganze Poeſie nach Göthe iſt aber noch in Gährung begriffen, und hat ihren Mittelpunkt noch nicht gefunden. Sie iſt daher nur der Uebergang zur Vermittlung der modernen Subjectivität und mittelalterlichen Objectivität, die Göthe am Schluſſe des Fauſtes verſucht, und welche die Poeſie nach ihr einleitet.

Was nun den Staat betrifft, ſo iſt es durch alle Vorgänge, welche wir in der neuern Zeit erlebt haben, außer Zweifel, daß es ſich auch hier um die Verſöhnung der Subjectivität und Objectivität handelt. Worum drehen ſich alle Streitigkeiten der verſchiedenen politiſchen Partheien anders, als um Vereinigung des göttlichen und menſchlichen Rechts, oder um die Einheit der objectiven Auktorität des Staats und der ſubjectiven Freiheit des Volks? Die Anarchie in der politiſchen Welt iſt entſtanden durch Erſchütterung der erſtern und Geltendmachung der letztern. Sie kann nur wieder aufgehoben werden durch Verſöhnung beider Mächte.

Die Entwicklung der politiſchen Subjectivität in dem ſogenannten Natur- und Vernunftrechte hat bisher mit der allgemeinen Entwicklung des Geiſtes gleichen Schritt gehalten, und hat auch den Naturalismus, ſubjectiven und objectiven Rationalismus, von Hugo Grotius an, der den Codex des neuern Naturrechts gab, in Locke, Montesquieu, Rouſſeau, Kant, Fichte, Schelling und Hegel, der ihn ausführte, durchlaufen, und iſt damit an der Vermittlung der ſubjectiven

Freiheit mit der objectiven Auktorität des Staats angekommen. Im Mittelalter konnte der Staat durch die Uebermacht der Kirche zu keiner vollen Selbſtſtändigkeit kommen. Dieſelbe trat in der neuern Zeit ein; aber zuerſt ganz abſtrakt. Wie nämlich im Mittelalter die Macht des Staats ſich nicht in dem Haupte deſſelben concentrirte, ſondern noch vereinzelt und zerſplittert war in den Vaſallen, ſo concentrirte ſie ſich in der neuern Zeit zuerſt auf ganz abſtrakte Weiſe in dem Fürſten, der ſich für den Staat hielt, ohne alle Vermittlung mit dem Volke. Dieſe Vermittlung wird nun in der ganzen neuern Zeit geſucht, und hat den Kampf des politiſchen Lebens, in welchem wir noch ſtehen, zur Folge. Durch die Selbſtſtändigkeit des Staats in der neuern Zeit, im Gegenſatze zum Mittelalter, hat ſich nun auch eine einſeitige Stellung zur Kirche ergeben, die ebenfalls aufgehoben werden muß. Hielt ſich die Kirche im Mittelalter für Eines und Alles, ſich für die Sonne, den Staat für den Mond; ſo kehrte ſich dieſes Verhältniß in der neuern Zeit um, und dieſes iſt eine Einſeitigkeit, die mit der ganzen Richtung der neuern Zeit zuſammenhängt. Wie man nämlich im Mittelalter das Jenſeits abſtrakt, ohne Vermittlung mit dem Diesſeits, feſthielt, ſo iſt in der neuern Zeit das andere Extrem eingetreten, und die Folge davon iſt die Vergötterung des Staats.

Die Aufhebung dieſer einſeitigen Stellung des Staats in unſerer Zeit und das wahre Verhältniß deſſelben zur Kirche iſt es nun, was gegenwärtig und in der nächſten Zukunft angeſtrebt wird.

Was nun endlich das Verhältniß der katholiſchen und proteſtantiſchen Kirche betrifft, ſo ſind dieſe Gegenſätze offenbar beſtimmt, ſich zu ergänzen und zu vermitteln. Nur aus dem welthiſtoriſchen Geſichtspunkte iſt hier eine wahre, von confeſſionellen Vorurtheilen freie Anſicht und Würdigung möglich. Die katholiſche Kirche vertritt die einſeitige Objectivität und die proteſtantiſche die einſeitige Subjectivität, und beide ſollen ſich eben von ihrer Einſeitigkeit befreien durch Vermittlung und Er-

gänzung. Die Subjectivität hat ſich in der Kirchenreformation emancipirt, und in drei Jahrhunderten ihre Lehr- und Wanderjahre zurückgelegt, ſich nach allen Seiten entwickelt, und damit ihre Selbſterkenntniß gewonnen. Je mehr ſich aber die Subjectivität in ſich vertiefte, deſto mehr erweiterte ſie ſich zur Objectivität, und hebt ihre Ausſchließung derſelben auf. Daß dieſes nun wirklich geſchehen iſt, hat die ganze bisherige Darſtellung gezeigt. Die katholiſche Kirche muß nun die Entwicklung und Vermittlung der Subjectivität als eine Vermittlung und Ergänzung ihrer einſeitigen Objectivität, wenn auch nicht der Form, oder Art und Weiſe, doch dem Reſultate und Inhalte nach, anerkennen. Sie kann ſich dieſer Anerkennung um ſo weniger entziehen, als ſie von dem Einfluſſe dieſer Entwicklung in Deutſchland ganz beſtimmt iſt, und immer mehr davon beſtimmt werden wird. Die proteſtantiſche Kirche kann ſich aber eben ſo wenig der Anerkennung der katholiſchen Kirche entziehen, und wird hierzu um ſo mehr beſtimmt, jemehr ſie in der Entwicklung und Vertiefung ihrer Subjectivität die der katholiſchen Kirche zu Grunde liegende Objectivität wiedererkennt. In unſerer Zeit, in der alle Gegenſätze der Wiſſenſchaft und des Lebens hervortreten und eine Vermittlung ſuchen, haben ſich nun auch dieſe confeſſionellen Gegenſätze in neuer Geſtalt wieder einander gegenübergeſtellt; und dieſe Form, in der ſie diesmal einander gegenübertreten, muß zu einem andern und fruchtbarern Reſultate führen, als die frühern waren. Die ſymboliſchen und dogmatiſchen Streitigkeiten, die durch Möhler veranlaßt worden, und die ſtaats- und kirchenrechtlichen, die vor Kurzem entſtanden ſind, die Gegenwart bewegen und auch noch die Zukunft, wenn auch in anderer Form, bewegen werden, müſſen als die Einleitung hierzu betrachtet werden. Man darf in dieſer letzten Streitigkeit — die jeder freilich von ſeinem Standpunkte anders beurtheilt — keine ephemere, zufällige, eng confeſſionelle Erſcheinung, ſondern man muß in ihr vielmehr eine welthiſtoriſche Frage der geſammten europäiſchen Menſchheit ſehen, die mit dem

ganzen Entwicklungsgange der neuern Zeit zuſammenhängt, und an einem gewiſſen Punkte ſo gut hervortreten muß, wie andere welthiſtoriſche Fragen, die, wenn ihre Zeit gekommen iſt, der Menſchheit zur Löſung vorgelegt werden. Gewiß enthalten die oft ſo engherzig beurtheilten Streitigkeiten Probleme, die man jetzt kaum ahndet, und haben für die einſtige Vermittlung und Verſöhnung der beiden getrennten Kirchen eine Bedeutung, die man jetzt am wenigſten vermuthen mag. Wie ſie jetzt noch erſcheinen, mögen ſie allerdings die entgegengeſetzte Anſicht begünſtigen; man darf aber hier den tiefern Hintergrund der Sache nicht überſehen. Die ſchroffe Entgegenſetzung und extreme Stellung der ſtreitenden Partheien, welche ſich der Sache in der Wiſſenſchaft bemächtigt haben, ja der feindſelige Charakter, welchen der Streit nicht bloß in der Wiſſenſchaft, ſondern im praktiſchen Leben angenommen hat, iſt nur der Anfang, nicht das Ende; iſt jenes Schwerdt, das den Frieden bringt. Denn der bisherige Friede war doch im Grunde nichts weiter, als ein ſtillſchweigend angenommener Waffenſtillſtand. Die Ruhe des Kirchhofs beſteht aber nur unter den Todten, nicht unter Lebendigen. Alles muß in der Welt ſeine Entſcheidung finden, koſte es, was es wolle. Der ganze Zuſtand der gegenwärtigen Welt drängt in allen Gebieten zu dieſer Entſcheidung, und es iſt uns, als hörten wir den Ruf des Herrn: noch einmal will ich erſchüttern den Himmel und die Erde, damit das Unerſchütterliche bleibe und im Gericht beſtehe.

Was nun aber den Plan Gottes in Anſehung der Kirche Chriſti und ihrer Gegenſätze betrifft, ſo mag folgende geiſtvolle, prophetiſche Anſicht des Vaters der gegenwärtigen Philoſophie den Schluß machen. Chriſtus hatte drei Apoſtel gewählt, auf die er die Zukunft ſeiner Kirche gründete: Petrus, Jacobus und Johannes. Nach dem frühen Tode des Jacobus ſetzte er an die Stelle deſſelben Paulus. Petrus iſt der Begründer — das Princip der Auktorität; Paulus der Vermittler, das Princip der ſubjectiven Freiheit; Johannes der Vollender — das Princip der Alles beſchließenden

und verſöhnenden Liebe. Ihnen entſprechen im alten Bunde Moſes, Elias und Johannes der Täufer. Petrus vertritt das katholiſche, Paulus das proteſtantiſche, Johannes das beide vereinigende Chriſtenthum. Johannes iſt daher der Apoſtel der Zukunft; und wie Johannes, der Täufer, bei der erſten Ankunft Chriſti den Weg bereitet und der Vorläufer iſt, ſo bahnt Johannes, der Evangeliſt, den Weg, und iſt Vorläufer bei der zweiten, noch zukünftigen, Ankunft Chriſti zum Gerichte. Von ihm ſagt daher Chriſtus zu Petrus auf deſſen Frage: Was ſoll aber dieſer? nämlich Johannes: So ich will, daß er bleibe, bis ich komme; was geht es dich an?

Die Liebe iſt der Sieg, der die Welt und jeden Zwieſpalt überwindet und den Frieden Gottes überall wiederherſtellt, auf daß Gott ſei Alles in Allem.

Ideen zu einer wiſſenſchaftlichen Begründung der Phyſiognomik.

Von

Dekan Dr. Mehring.

(Schluß des Aufſatzes im vor. Heft.)

§. 49. Ueber den Augen, ſo daß die Augenbrauen die Gränze bezeichnen, ſteht die Stirne. Man entſetzt ſich vor dem Vielen, was ſchon über dieſen Theil des menſchlichen Antlitzes geſagt worden iſt. Dieſes Viele geht aus der Ahnung der Wichtigkeit dieſes Geſichtstheils hervor, und das Widerſprechende in dem Vielen fordert von Neuem zur Vorſicht im Schließen und zur ſtrengen Einfachheit der aufzuſtellenden Sätze auf. — Die Stirne iſt, wie das Kinn, ein dem menſchlichen Antlitze eigenthümlicher Theil. Wir unterſcheiden an ihr, neben der Größe und Lage im Allgemeinen, die durch Knochen-Erhöhungen gebildete obere und untere Hälfte und die Stirnhaut. In Betreff der Größe und Lage ſchließen wir alſo wohl im Allgemeinen nicht mit Unrecht: je weniger Stirne, um ſo weniger Menſchliches. Und wie das Kinn bedingt iſt durch die Stellung des Kopfes über dem Rumpfe, durch die aufrechte Stellung des Menſchen, alſo die Menſchlichkeit unbeſtimmt allgemein und abſtrakt ſinnlich ausdrückt, und nur zum Unterbau für die Stirne dient, ſo iſt dieſe, die Stirne, bei welcher allein wir keine leibliche Function mehr angeben können, dann der Theil des menſchlichen Antlitzes, welcher das ſpecifiſch Menſchliche, die concrete Geiſtigkeit des Menſchen, ausdrückt, ſein denkendes Weſen. Alſo beſtimmen wir unſern eben aufgeſtellten Satz noch näher ſo: je weniger Stirne, um ſo weniger denkendes Weſen. Jedoch

müſſen wir hier gleich erwähnen, daß wir damit nicht der abſolut größten Stirne die abſolut größte Intelligenz zuſchreiben. Denn einmal iſt die Intelligenz überhaupt nichts durch ein Quantum zu Meſſendes, ſondern nur ein Solches, das eine gewiſſe Ausdehnung (Quantum) zu ſeinem Maaße nimmt, und dann iſt der Charakter des Denkenden auf die ganze Aeußerlichkeit vertheilt; jeder Theil der menſchlichen Aeußerlichkeit iſt etwas Relatives, etwas auf das Ganze dieſes Ausdrucks ſich Beziehendes und mit ihm in Verhältniß Stehendes. Wo alſo das Maaß, welches einem Theile eingeräumt iſt, ſich bis zum Unmaaße verändert, da entſteht die Monſtroſität, und der Vorzug geht unmittelbar über in einen Mangel. Von einem allzugroßen, mit dem übrigen Leibe des betreffenden Individuums ſowohl, als mit dem Mittelmaaße des menſchlichen Leibes überhaupt, in keinem Verhältniſſe ſtehenden Schädel können wir wohl nicht mit Unrecht auf eine verminderte Conſiſtenz, und in deren Folge auf eine verminderte Energie des Gehirns ſchließen. Da durch das Vorſchieben des Mauls dem Thier die Stirne in der Weiſe genommen wird, daß die über den Augen befindlichen Theile eine mehr oder weniger horizontale Lage annehmen, ſo wird die ungünſtigſte Prognoſe für die Stirne ſein, wenn ſie bei bedeutender Niedrigkeit eine nach oben rückwärts geneigte Lage hat. Mäßiges Zurückſtehen der obern Theile der Stirne gegen die untere, unmittelbar über den Augen liegende, iſt davon wohl zu unterſcheiden, und gehört nicht zu dieſem erſten Momente, das wir an der Stirne betrachten, zu ihrer Größe und Lage. Ebenſo die von oben nach unten, ſchief einwärts laufende Stirne. Dieſe letztere wird weiter unten, bei der Betrachtung des ganzen Profils, noch beſonders zu erwähnen ſein. Was nun das Moment der Stirne ſelbſt anbelangt, nämlich die Knochen-Erhöhungen, ſo iſt hier auf das zurückzuweiſen, was über das Verhältniß der harten und weichen Theile des menſchlichen Körpers und ihre Wechſelwirkung überhaupt geſagt werden mußte, nämlich, daß die weichen Theile faſt durchaus nur beſtimmend, die harten die beſtimmten ſind, ſchon darum, weil der harte Theil durch-

aus nicht eine unveränderliche Maſſe iſt, ſondern, wie die übrigen Theile des Körpers, ſtetem Wechſel unterworfen iſt, und ſeine Ernährung aus den weichen Theilen erhält, d. h. in ſeinem organiſchen Wechſel durch dieſe bedingt wird, ſo daß alſo von dieſen, den harten Theilen, auf jene, die weichen, faſt nur zurückgewirkt wird auf eine mechaniſche Weiſe. Die Erhöhungen und Vertiefungen des Schädels, und mithin auch der Stirne, ſind alſo angepaßt dem hinter dem Knochen liegenden Gehirne, und wenn bei einzelnen Thätigkeiten einzelne Theile des Gehirns vorherrſchend angeſtrengt werden, durch dieſe Anſtrengung aber, in Folge des für alle animaliſchen Kräfte geltenden Geſetzes, dieſe Theile concreter ausgebildet, alſo ſogar an Volumen merkbar vermehrt werden, ſo haben wir damit die Grundlage der Cranioſkopie. Da ferner die Stirne, wie ſchon erwähnt, vorherrſchend dem Ausdrucke des denkenden Weſens dient, ſo wird diejenige Stirne das größere Maaß der Intelligenz zeigen, die nicht glatt und platt iſt, ſondern eine concrete Ausbildung in Erhöhungen und Vertiefungen zeigt. Hiermit iſt freilich noch nicht geſagt in der Weiſe, wie es Gall thut, welche Thätigkeit die eine oder andere Erhöhung zeige; jedoch glauben wir nicht ſehr zu fehlen, wenn wir die untern, an das Auge gränzenden und alſo mit dem Seh-Nerven in nächſter Verbindung ſtehenden Theile mehr derjenigen intelligenten Thätigkeit zuweiſen, die in nächſter Verbindung mit der ſenſuellen ſteht, alſo mehr noch Receptivität iſt, d. h. alſo dem Verſtande, ſo wie auch die höher liegenden Theile der Stirne den mehr von der ſenſuellen Thätigkeit ferne liegenden intelligenten Fähigkeiten, alſo dem idealen Charakter des Menſchen, der reinen Activität der Vernunft, angehören werden. Wir müſſen uns hier vor einer falſchen Pſychologie hüten, wie ſie namentlich der ganzen Gall'ſchen Schädel-Lehre zu Grunde liegt; jedoch iſt wohl unzweifelhaft richtig, daß die Lehre von den Seelenvermögen ihren wahren Urſprung nicht hat in dem geiſtigen Weſen, und ihre richtige Anwendung alſo auch nicht findet von dieſem aus auf das Körperliche, ſondern vielmehr, wie ſie ihren Urſprung hat

in dem Körperlichen, ſo ihre richtige Anwendung nur findet von dem leiblichen Weſen des Menſchen auf das Geiſtige. Dieſe einzige Einſicht ſchien Gall zu fehlen, und ſie würde wohl ſeinen Forſchungen und Behauptungen durch veränderte Stellung das Ridicüle benommen haben, das ſo oft in denſelben hervorgehoben wird. Das leibliche Sein iſt das Getheilte, Vielfache, das Geiſtige, das Einfache, mit ſich Einige. Jenes, auf dieſes bezogen und angewendet, giebt dem Geiſtigen die Mannigfaltigkeit; dieſes, auf jenes angewendet, giebt dem Leiblichen die Einfachheit, bringt auch in das Mannigfaltige eine Einheit. Zum Beweiſe und zur Verdeutlichung unſerer Behauptung über die obern und untern Partieen der Stirne vergleiche man zwei geſchichtliche Köpfe, die ſo concret ausgearbeitet ſind, wie wenige, ſo daß ſie auch in der ſchlechteſten Carricatur noch erkannt werden, Luther und Friedrich den Großen. — Neben den einzelnen Erhöhungen und Vertiefungen des Stirnknochens iſt aber noch die Linie überhaupt zu betrachten, welche der Stirnknochen im Profil von dem Ende des Haupthaares bis zu der Naſenwurzel beſchreibt, und die entweder eine convexe, eine concave oder eine gerade iſt. Die ungünſtigſte Prognoſe gewährt unter dieſen die concave Linie, die jedoch wohl auch am ſeltenſten vorkommen wird, wenn wir nicht damit diejenige Stirne verwechſeln, welche oben und unten ſtarke Erhöhungen, in der Mitte deshalb eine Ebene oder Furche hat. Die convexe Stirne wird, wenn nicht damit überhaupt ein breit gedrückter Schädel verbunden iſt, im Allgemeinen günſtiger ſein, als die geradlinige Stirne, ſofern mit letzterer nicht beſtimmte Erhöhungen verbunden ſind. Die convexe Stirne wird, wenn wir dabei die eben bemerkten Umſtände berückſichtigen, ein Hervordrängen der Intelligenz beurkunden, wenn ſchon bei dieſer Geſtaltung ſeltner concrete Ausbildung derſelben indicirt wird. Wir finden darum namentlich dieſe Form bei dem weiblichen Geſchlechte häufiger. — Das dritte Moment der Stirne, neben den beiden Hälften der Stirne, durch welches ſie phyſiognomiſcher Ausdruck wird, iſt die Stirnhaut. Hier iſt Nichts Beſtimmtheit, ſondern Alles Selbſt-

beſtimmung. Sie zur Divination der Seelenſtimmung zu benutzen, iſt deshalb ein allgemein verbreitetes Verfahren, wenn ſchon das anführende Moment der Stirne nicht die Stimmung, ſondern die Aktivität, und zwar als denkende Aktivität, iſt. Wir haben hierbei hauptſächlich die horizontalen und perpendiculären Furchen zu unterſcheiden. Jene deuten, wie wir dies bei den Augenbrauen ſchon erwähnt haben, auf das Bedürfniß hin, den Augen Raum zu ſchaffen; und werden alſo immer erſcheinen, wo ein angeſtrengtes Sehen ſtattfinden ſoll. Werden die für dieſen Augenblick der Anſtrengung eintretenden Falten zu förmlichen Furchen, die faſt einen regelmäßigen Winkel über den Augen bilden, ſo iſt dies für die intelligente Thätigkeit im Allgemeinen ein ungünſtiges Zeichen. Hingegen kann es von mehr oder weniger Beobachtungsgabe zeugen. Die perpendiculären Linien, welche entſtehen durch Zuſammenziehen der Stirnhaut von den Schläfen aus gegen die Mitte, namentlich in der Nähe der Naſenwurzel, drücken eine verſammelnde, concentrirende Thätigkeit aus, wie jene horizontalen Linien eine expandirende; ſie, dieſe letztern, ſind die eigentlichen Falten des Denkers, und werden ſich immer da einſtellen, wo viele ſpeculative Thätigkeit iſt. Kommen, wo ſie bei dem Nachdenken eintreten ſollten, wie wir dies bei manchen Individuen dann, wenn an ſie Fragen gerichtet werden, bemerken können, ſtatt ihrer die horizontalen Falten über den Augen zum Vorſchein, ſo iſt dies als eine ſchlimme Verwechſelung der geiſtigen Kraft anzuſehen, die ſich in ihrer eignen Thätigkeit vergreift. Jene perpendiculären Falten ſind auch ſehr wohl zu unterſcheiden von der gerunzelten Stirne, welche nur überhaupt bei der willkürlichen Beweglichkeit der Stirnhaut entſteht, wie jede Contraction des Muskels, auf einen Reiz durch einen Schmerz erfolgt, und häufig auch nur zur Beſchattung des Auges dient. Solche Falten werden auch immer mehr über die ganze Stirne ſich verbreiten, ſtärker ſein, und jener leiſen Regelmäßigkeit der Denkfalten entbehren. Habituell geworden, wie z. B. bei dem mürriſchen Verdruſſe, bilden jene gewöhnlich noch über der Naſenwurzel horizontale

Falten. Zu bemerken iſt jedoch, wie auch hier bei einem Geſichtstheile, der dem Ausdrucke der Intelligenz vorherrſchend dient, auch die Stimmung, und zwar hier als wahre Gemüthsbewegung, ihren Antheil nicht verliert, und zwar ſo wenig, daß wir die Gemüthsſtimmung vorzüglich an demſelben wahrnehmen wollen. —

Bei Perſonen, die häufig und ſchwere Kopfbedeckung tragen, z. B. die Soldaten, namentlich von früher Jugend auf, entſtehen leicht Schwülen auf der Stirne, die derſelben ein ausgebildetes, vollkommnes Anſehen geben. Dies iſt hier im buchſtäblichen Sinne gemeint, in Figürlichen iſt es ohnedies wahr.

§. 50. Nachdem wir die einzelnen Geſichtstheile in ihrer Fähigkeit, dem phyſiognomiſchen Ausdrucke zu dienen, erkannt haben, müſſen wir ſie auf ihre Einheit beziehen, in welcher ſie eigentlich erſt zum phyſiognomiſchen Ausdrucke werden. Wir betrachten das Antlitz in der Einheit ſeiner Theile, und zwar zuerſt die allgemeinen Eigenſchaften dieſer Einheit; ſodann das Verhältniß dieſer Theile zu einander, und in Beziehung auf ihre Einheit; endlich aber, wie jeder der Theile des Antlitzes zum wirklichen Einheitspunkte wird, und in welches Verhältniß die übrigen Theile für dieſen Fall zu ihm treten.

Bei der phyſiognomiſchen Diagnoſe müßten wir ſehen: a) welcher Geſichtstheil Einheitspunkt iſt; b) in welcher Weiſe er es iſt, mehr mit dem Ausdrucke der Sinnlichkeit oder der Intelligenz; und c) wie ſich aus dieſem Einheitspunkte die übrigen Geſichtstheile beziehen.

§. 51. Auf das Enſemble der Phyſiognomie, — es werde dies noch einmal wiederholt —, kommt Alles an, und der Schluß von dem Theile auf das Ganze würde auch hier irrthümlich ſein, um ſo mehr, als das Ganze in der unmittelbaren Darſtellung der Idee die Erſcheinung, das Leben eines Unendlichen iſt. Faſſen wir aber das Ganze in ſeiner Einheit auf, ſo bieten ſich uns zuvörderſt, ohne Rückſicht auf die einzelnen Theile, die allgemeinen Eigenſchaften dieſes Ganzen als eines ſolchen dar. Es iſt auch hier ein Verlauf zwiſchen zwei Aeußerſten, und wir

werden ſagen müſſen, daß die in der Mitte zwiſchen dieſen Aeußerſten ſtehenden Individualitäten eben auch die mittlern Individualitäten, die der gerechten Mitte, ſeien. Dieſe Gegenſätze ſind vornehmlich das ruhige und bewegte, das zuſammengezogene und ausgeglättete, das ſpitzwinklichte und ſtumpfwinklichte, das abſtrakte und concrete Antlitz. Es leuchtet von ſelbſt ein, ohne daß es einer weitern Ausführung bedürfte, von welcher Bedeutung die meiſten dieſer Unterſchiede ſeien, wie das ruhige Antlitz auf eine ruhige Seele, das bewegte auf eine bewegte, und aus der Art der Bewegung, je nachdem ſie raſch oder langſam gezogen, ſicher oder krampfhaft zuckend iſt, auf die Art des innern Bewegtſeins ſchließen läßt. Das ausgeglättete Antlitz iſt die Erſcheinung der Indifferenz, der Beſtimmbarkeit, das zuſammengezogene der Entſchiedenheit, des überall ſich Ziel ſetzenden Menſchen. — Eine merkwürdige Unterſcheidung, die wir in der Verſammlung der Geſichtstheile machen können, iſt ferner, daß ſie ſich häufig entweder unter lauter ſpitzen, oder unter lauter ſtumpfen Winkeln an einander fügen. Es ſind dies namentlich die im Profil liegenden, die die obere perpendiculäre Naſenlinie mit ihrer horizontalen, an die Oberlippe anſtoßenden, die Oberlippe wieder mit dem Munde, und endlich die Unterlippe und das Kinn mit dem Unterkiefer, oder vielmehr den ihn umgebenden Häuten und Muskeln des Halſes, bilden. An den Individuen von extremer Formation iſt dieſer Gegenſatz oft ungemein auffallend, und namentlich, wenn es gelingt, zwei Individuen von der entgegengeſetzten Bildung neben einander vergleichen zu können. Das ſpitzwinklichte Geſicht wird auch eine ſpitzige Individualität bezeichnen, eine ſcharfe, die ſich fürchtet, bei jedem Vorſchritte in die Auſſenwelt zu weit zu gehen, und unter einem um ſo engern Winkel wieder umkehrt. Es wird in einer ſolchen Individualität etwas Unnachgiebiges, je nach Befund der übrigen Beſtimmungen entweder Entſchiedenes oder nur Eigenſinniges ſein; ſie wird überall ſcharfe Unterſchiede machen und ſich ſchwer zu Uebergängen bequemen. Das Gegentheil iſt die ſtumpfwinklichte Phyſiognomie,

die leichte Beſtimmbarkeit überhaupt, und gewöhnliche Bonhommie ausdrückt, häufig auch mit Mangel an Erregbarkeit ſich verbindet. — Ein auf alle Einzelnheiten des Antlitzes ſich zugleich erſtreckender Gegenſatz iſt der der abſtrakten und der concreten Phyſiognomie. Eine abſtrakte Phyſiognomie werden wir diejenige nennen, in welcher ſich überhaupt wenig Beſtimmtes, wenig Ausgebildetes finden läßt, und bei der wir darum nicht ſagen können, was ſie iſt, oder vielmehr nur, daß ſie — nichts iſt. Sie hat gewöhnlich lange Linien, und es iſt nur, als ob dem Kinder-Geſicht eine Elle zugeſetzt, aber die Entwicklung bei der erblichen Beſtimmtheit ſchon ſtehen geblieben wäre (§. 13.). Das concrete Antlitz wäre im Gegenſatze das, welches wir das ausdrucksvolle nennen, und zwar nicht etwa in einer einzelnen Partie, wie man z. B. oft bei einem lebendigen, beweglichen Auge ſchon von einer ausdrucksvollen Phyſiognomie ſpricht. Es wäre vielmehr diejenige, bei welcher wir von jedem Theile des Antlitzes leicht wieder auf die Einheit zurückgeleitet werden, bei welcher wir von keinem Theile ſagen werden, er ſey bloß angehängt, ſondern jeder durch die Kraft einer feſt zuſammenhaltenden Selbſtbeſtimmung ſich zu einem harmoniſchen Ganzen einreiht, und jeder Theil bearbeitet und ausgearbeitet erſcheint.

§. 52. Gehen wir von dieſen allgemeinen Gegenſätzen zu näherer Betrachtung des Verhältniſſes der einzelnen Theile über, ſo ziehen wir zu dieſem Behufe zuvörderſt zwei Linien: die eine, perpendiculäre, von der oberſten durch das Haupthaar gebildeten Gränze der Stirne durch die Naſenſpitze zu der äußerſten Spitze des Kinns, und ſo erhalten wir die Länge oder das Profil; die andere, horizontale, von dem einen Ohre durch den äußerſten Punkt der beiden Backenknochen zum andern Ohre, und ſo erhalten wir die Breite des Antlitzes. Zunächſt betrachten wir jede der erwähnten Linien für ſich, und ſodann beide in ihrer Beziehung auf einander.

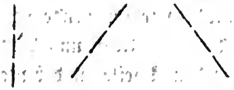
§. 53. Das P r o f i l ſelbſt zerfällt in drei Abſchnitte: 1) von dem Anfange des Haupthaars bis zur Naſenwurzel; 2) von der Naſenwurzel bis zum Anfange der Oberlippe; 3) von

da bis zur äußerſten Spitze des Kinns. Das qualitative Verhältniß dieſer Theile zu einander, ſo wie ihre Lage beſtimmen zunächſt den phyſiognomiſchen Ausdruck des Profils.

Was a) die Ausdehnung der drei Theile anbelangt, ſo wird das normale Verhältniß ſein, wenn ſie alle gleich groß ſind. Die Intelligenz, die receptive Sinnlichkeit und der Trieb, denen dieſe drei Abſchnitte, jedoch nichts weniger, als in ſcharfer Abgränzung, entſprechen, da vielmehr, wie wir ſchon geſehen haben, in jedem Theile die Einheit, das Ganze, ſich wieder ausdrückt, würden in abſteigender Folge jedes ſein gleiches Maaß in der menſchlichen Individualität erhalten haben; die Harmonie der Kräfte wäre damit ausgedrückt. Je nachdem ein oder der andere Abſchnitt überwiegt, ſo wird damit die Störung der Harmonie angedeutet; aber nicht gerade, wie wir dies ſchon bei der Stirne erwähnt haben, ein abſolutes Vorherrſchen der in dieſem Abſchnitte ausgedrückten menſchlichen Fähigkeiten. Vielmehr wird die monſtröſe Vergrößerung des einen Abſchnitts eine unmäßige Verkleinerung eines oder der beiden übrigen Abſchnitte zur Folge haben, und für die menſchliche Fähigkeit überhaupt alſo Bedenken erregen. Namentlich kann das monſtröſe Vorherrſchen des Stirnabſchnitts auf einen Mangel an Conſiſtenz des Gehirns hindeuten, und zugleich die verhältnißmäßige Verkleinerung der übrigen Abſchnitte auf einen Mangel an Ernährung derſelben. — In jedem der drei Abſchnitte, zumal in dem untern, unterſcheiden wir, wie ſchon ausgeführt worden, mehrere Theile, und es wird für den phyſiognomiſchen Ausdruck viel darauf ankommen, ob der eine oder der andere dieſer Theile verhältnißmäßig vergrößert oder verkleinert ſei. Z. B. wird es einen großen Unterſchied machen, ob bei verhältnißmäßigem Vorherrſchen des unterſten Abſchnitts mehr die Oberlippe, die Unterlippe, oder das Kinn verlängert ſei.

b) Die Lage der drei Abſchnitte des Profils gegen einander wird hauptſächlich wieder vier Hauptverſchiedenheiten geben, die ſich in folgenden Linien ausdrücken laſſen:

d. h. jeder Abſchnitt wird eine dreifache Lage haben können, eine ſenkrechte, eine von oben nach unten, und eine von unten nach oben geneigte. Die hieraus ſich wieder ergebenden Unterverſchiedenheiten alle einzeln aufzuzählen, wird wenigſtens hier nicht vonnöthen ſein, da ohnedies das Verhältniß kein mathematiſches iſt, und manche Verknüpfungen einen pſychologiſchen Widerſpruch in ſich ſchließen würden. Daß Verknüpfungen, wie



nicht vorkommen werden, es wäre denn bei einer völligen Monſtroſität, wo ſie alſo nicht der Ausdruck des Menſchlichen, ſondes Unmenſchlichen ſind, iſt von ſelbſt klar. Daß eine Verſchiedenheit auch dadurch bedingt wird, daß die gedachten Profils-Abſchnitte mehr oder weniger grade Linien bilden, iſt gleichfalls ſchon angemerkt worden, und ebenſo, wie in der Regel die Curve vor der geraden Linie den Vorzug verdient, welches Letztere ſchon mathematiſch begreiflich wird, da die erſte weit mehr geeignet iſt, unendlichen Inhalt in ſich aufzunehmen, als die zweite.

§. 54. Die *Breite* des Geſichts hat nur die durch die Naſe gebildeten Abſchnitte, und bietet, um dieſer Einfachheit willen, auch weit weniger phyſiognomiſche Bedeutung dar, als die Länge. Einheitspunkte, welche in der Breite des Geſichts liegen, ſind die Wangen und die Augen. Die größte Bedeutung erhält die Breite des Geſichts durch Vergleichung mit der Länge.

§. 55. Bei der *Vergleichung der Länge und Breite* des Antlitzes werden wir vorerſt unterſcheiden müſſen, ob die Länge oder die Breite überwiegt. Es unterſcheiden ſich dadurch zwei Hauptracen, die Mongoliſche und Kaukaſiſche. Bei

der erſtern herrſcht die Breite, bei der andern die Länge vor. Hervorſtehende Backenknochen ziehen das Geſicht in die Breite, und geben ihm den Ausdruck verminderter Humanität, ſofern ſie ein Zeichen ſind von vielem und angeſtrengten Gebrauche der hier anliegenden Muskeln. Die Thätigkeit der Intelligenz, — dies, wie ſchon erinnert, dürfen wir wohl als eine Regel aufſtellen, — verlängert das Geſicht, die entgegengeſetzte Thätigkeit arbeitet in die Breite (§. 43.). In Ständen und Stämmen von verminderter geiſtiger Thätigkeit wird ſich darum das breite Geſicht öfter finden, in den Jahren der Kindheit überwiegend über die ſpätern Jahre. Das Profil oder die Länge des Geſichts ſchließt offenbar die wichtigſten Momente in ſich, und wir können, wenn die Längenlinie die vorherrſchende iſt, und der Einheitspunkt des Geſichts in derſelben liegt, uns die Beſchaffenheit der in der Breitenlinie liegenden Theile in der Regel leicht diviniren. Welchen Einfluß die vorherrſchende Breite auf die Stellung der übrigen Geſichtstheile habe, werden wir da zu erwähnen haben, wo von den Wangen, als dem Einheitspunkte, die Rede iſt. — Zum Andern iſt aber auch die Stellung dieſer beiden Linien in's Auge zu faſſen. Bei den Phyſiognomieen, in welchen die Längenlinie vorherrſcht, iſt die horizontale Linie nahezu eine ganz gerade; wo aber die Breite überwiegt, findet ſich eine oft bis ins Monſtröſe gehende Abweichung, und es iſt, als ob man das Geſicht an den Backenknochen gefaßt, und, ſo es in die Breite ziehend, den obern Theilen, wie den untern, doch vornehmlich den obern und insbeſondere den Augen, eine ſchräge Richtung gegeben hätte. So das Mongoliſche Geſicht. „Je ſchräger die Augen ſtehen, wie an Katzen, deſto mehr fällt dieſe Richtung von der Baſe und der Grundlage des Geſichts ab, welche das Kreuz iſt, wodurch daſſelbe von dem Winkel an in die Länge und in die Breite gleich getheilt wird, indem die ſenkrechte Linie die Naſe durchſchneidet, die horizontale Linie aber den Augenknochen. Liegt das Auge ſchräg, ſo durchſchneidet es eine Linie, welche mit jener parallel, durch den Mittelpunkt des Auges gezogen, zu ſetzen iſt. Wenigſtens muß hier

eben die Urſache ſein, die den Uebelſtand eines ſchief gezogenen Mundes macht; denn wenn unter zwei Linien die eine von der andern ohne Grund abweicht, thut es dem Auge wehe. Alſo ſind dergleichen Augen, wo ſie ſich unter uns finden, und an Sineſen und Japaneſen ſowohl, als an einigen Aegyptiſchen Köpfen im Profile, eine Abweichung" (Winkelmann's Werke Bd. 4. S. 45 ꝛc.). Aber wer wollte ſagen, daß hier bloß eine Abweichung in der Zeichnung ſei, die nicht auch eine tiefere phyſiognomiſche Bedeutung habe. Findet ſich in der genannten Menſchenrace nicht eine auffallende geiſtige Einſeitigkeit, bei monſtröſer Intenſität einzelner Thätigkeiten eine gänzliche Mißkennung anderer, namentlich der das Gemüth betreffenden? Eine genauere Betrachtung des Chineſiſchen Schädels muß hier noch ſpeciellere Reſultate geben.

§. 56. Wenn wir die Länge und Breite des Angeſichts mit einander verglichen haben, ſo bleibt uns das letzte Geſchäft, das die einzelnen phyſiognomiſchen Momente, wie wir ſie bisher erörtert haben, wieder zu einer concreten Einheit zuſammenfaßt, die Betrachtung des Antlitzes unter ſeinen verſchiedenen Einheitspunkten. Hier ſollen nur einzelne Andeutungen gegeben werden, da eine weitere Ausführung nur da ſtattfinden kann, wo die nöthigen phyſiologiſchen und pſychologiſchen Vorausſetzungen ſchon ihre Begründung gefunden, ſo daß man ſich nur auf ſie berufen darf; wo alſo der phyſiognomiſche Theil der Anthropologie ſich als der Schluß an jene beiden anreiht. Wir unterſcheiden hier die in der Länge, dem Profile, liegenden Theile von den in der Breite liegenden Theilen.

Wiederholen müſſen wir, was zur phyſiognomiſchen Diagnoſe gehört, die da, wo das ganze Gebiet der Phyſiognomik abgehandelt wird, einen eignen Abſchnitt einzunehmen verdient, daß vor Allem auch bei dieſen Verhältniſſen darauf zu achten iſt, ob nicht, wie z. B. bei der durch Erblichkeit vorherrſchenden Breite des Geſichts durch individuelle Selbſtbeſtimmung die Länge entgegenarbeitet, ſo auch einem durch Erblichkeit zum

Einheitspunkte hervorgedrängten Geſichtstheile ein anderer durch individuelle Selbſtbeſtimmung ſich entgegenſetzt.

§. 57. Diejenigen Geſichtstheile, welche die Eigenthümlichkeit des Menſchen, alſo den Charakter der Humanität, vornehmlich ausdrücken, ſind, wie wir geſehen haben, die Stirne und das von derſelben vorausgeſetzte Kinn. Wir fangen alſo billig jetzt mit der Stirne an; ſie iſt der unmittelbare Ausdruck der Humanität. Die Stirne ſoll herrſchen, und dasjenige Geſicht, in welchem ſie den Einheitspunkt bildet, wird, was den Einheitspunkt anbelangt, einem Normalverhältniſſe am nächſten kommen. Am beſten iſt es wohl, wenn wir bei Betrachtung, wenigſtens der vornehmſten Einheitspunkte in dem Enſemble der Züge, jedesmal ein wirkliches Individuum uns vorhalten, und neben ſeiner phyſiognomiſchen Betrachtung die etwa abweichenden Combinationen der Züge erwähnen. Zum Beiſpiel einer Phyſiognomie, in welcher die Stirne den Einheitspunkt macht, diene uns der General Washington. Wir können zwar mit Lavater ſagen: la physionomie d'un homme célèbre doit toujours être supérieure aux meilleurs portraits qu'on puisse faire de lui; aber wir fügen auch noch hinzu, daß das Bild eines großen Mannes auch von dem ſchlechteſten Sudler nicht ganz zu verfehlen iſt. Dem Schreiber dieſes ſtehen nur drei Bildniſſe des großen Mannes zu Gebote, die beiden unter den Supplementen des dritten Bandes der Lavater'ſchen Phyſiognomik befindlichen, von welchen das eine nur Umriß iſt. Zu dieſen beiden kommt noch ein Skizze des Profils. Alle dieſe drei Bildniſſe, ſoviel ſie auch im Einzelnen abweichen mögen, ſtimmen doch darin völlig überein, daß kein anderer Theil ſich ſo bedeutend hervorhebt, als die Stirne. Wir können nicht ſagen, daß die Backenknochen beſonders unbedeutend ſeien; aber doch herrſcht die Länge über die Breite des Geſichts vor. Kommt hierzu ein beſtimmter Blick, wiewohl ein ruhiges Auge, eine kräftige, wiewohl nicht ſcharf gezeichnete Naſe, ein wohlgebildeter Mund, wiewohl die Oberlippe mehr gelaſſen aufliegt, als fein ausgearbeitet iſt, das Kinn ſtark, wiewohl nicht auf irgend eine

Weiſe durch einen beſondern Nachdruck ausgezeichnet, ſo gewährt das Bild den Eindruck ruhiger Weisheit. Nicht als ſtürmiſch unternehmend zeichnet den Mann ſeine Phyſiognomie, aber voll überlegender Beharrlichkeit, den Mann, der immer bei ſich iſt. Iſt hingegen die Stirne, beſonders in ihrem obern Theile, ſehr ausgebildet, die Naſe zurücktretend und ſchmächtig, oder auch wohl fleiſchig ſchlaff, der Unterkiefer etwas hervortretend über den Oberkiefer, bei ſchmalen Lippen, und ohne daß das Kinn kräftig gebogen wäre, ſo daß die drei Theile des Geſichts ungefähr dieſe Neigung gegen einander hätten,

ſo ſind das die in ſich verſunkenen, zum Grübeln geneigten Individualitäten. Sehr gewöhnlich verbindet ſich auch noch mit dieſen Eigenthümlichkeiten ein langes, ſchlichtes, feines, obſchon nicht ſparſames, nicht ſelten tiefſchwarzes Haar. Iſt die Stirne überhaupt ſehr ſtark ausgebildet bei unausgebildeter Naſe, wohl auch bei unbedeutendem Kinne und einem unlebendigen Auge, ſo wird dies eine zur Einſeitigkeit, zum vorurtheilsvollen Eigenſinne inclinirende Individualität ausdrücken. Gar nicht ſelten iſt auch, daß ebenſo ſtark, als die Stirne, auch der Mund ausgebildet iſt. Tritt er namentlich ſtark hervor, ſo daß die Winkel verſchwinden, hat die Oberlippe etwas Ungeſchlachtes, ſo wird das active Vermögen überhaupt, geiſtig, wie thieriſch, ſehr ſtark, aber das letztere dabei ſehr roh und ungeſtüm, durch keine Feinheit der Empfindung gemildert ſein, ſo daß dergleichen Individuen ſehr in Gefahr ſind, die Kraft der Intelligenz an den Dienſt des Triebes zu geben. Sehr günſtig iſt alſo der phyſiognomiſche Ausdruck, wenn an die vorherrſchende Stirne ſich eine kräftige Naſe, ein nicht zu ſtark gebogenes Kinn, beſcheiden zurücktretende Backenknochen und ein großes, aber tiefer liegendes Auge anreihen.

§. 58. Eine gut ausgebildete Stirne hat nicht ſelten auch ein gut ausgebildetes **Kinn** zur Begleitung, und umgekehrt.

Doch iſt beides nicht immer der Fall, und es gibt jedenfalls ein Geſicht, in welchem das Kinn prädominirt, und den Einheitspunkt bildet. Napoleons Phyſiognomie kann hier zum Beiſpiel dienen. Es iſt dies ein Kinngeſicht, und Schreiber dieſes beklagt nur, hier keine beſſere Abbildung vor ſich zu haben. Allein zu verfehlen iſt ſie nicht, und ſchon die Napoleon'ſchen Münzen zeigen viel. Dieſe Münzen, hörte ich jüngſt eine Perſon von gebildetem Urtheile ſagen, ſind ſchon darum ſo ſchön, weil ein antiker Kopf darauf iſt. Aber was macht dieſen Kopf ſo antik? Seine Ausarbeitung. Auch dies Kinn wird Einheitspunkt, weniger durch außerordentliche Größe, als durch eine genaue Ausarbeitung und insbeſondere durch eine mehr oder weniger verſtärkte Biegung. Das Erſte wird immer eine mehr dem Genuſſe, als der Praxis angehörende, häufig phlegmatiſche, doch nie über das Sanguiniſche ſich erhebende Individualität anzeigen. Das Erſtere wird namentlich der Fall ſein, wenn ein hervorliegendes, durch das obere Augenlied ſtark bedecktes Auge, eine ſtumpfe oder auch mit ihrer Spitze nach aufwärts gerichtete Naſe und eine niedrige, unausgearbeitete Stirne hinzukommen; das Zweite hingegen, wenn das Auge von mäßiger Größe und Tiefe und beweglich, die Naſe fein iſt, jedoch ohne ſchwindſüchtig zu ſein. Daß das gebogene Kinn eine praktiſche, kräftige Individualität bezeichne, haben wir ſchon früher geſagt. Je mehr ſich dieſe Biegung zuſpitzt, um ſo mehr wird ſich das praktiſche Geſchick der Verſchmitztheit nähern, insbeſondere wenn noch ein Blick hinzukommt, der ſich verbergen will. Ein ſtarkes, gebogenes Kinn, eine gut ausgearbeitete Stirne, ein tief liegendes, bewegliches Auge, eine fein, aber ſtark gebildete Naſe, iſt wohl das Zeichen ſehr großer Tüchtigkeit. Napoleons Geſicht vereinigte viele dieſer Eigenſchaften.

§. 59. In dem Weſen aller derjenigen Individuen, in deren Geſicht weder die Stirne, noch das Kinn den Einheitspunkt bilden, wird auch Intelligenz und praktiſches Vermögen nur eine begleitende Stelle einnehmen, und es reiht ſich an das Kinn aufwärts der Mund. Der Mund ſpricht, auch wenn er

ſchweigt, und wir werden ein Geſicht, in welchem der Mund den Einheitspunkt bildet, vornehmlich ein ſprechendes nennen. Breit aufgeworfene Lippen hält ſchon die gemeine Meinung für etwas Bedenkliches, eine ſchlaffe Sinnlichkeit. Verbinden ſie ſich mit einer ſtumpfen, kurzen Naſe, mit einer niedrigen Stirne, vollen Wangen, geradem oder abfallendem Kinne, ſo iſt dies eine dumpfe, überhaupt geiſtig wenig erregte Individualität, bei welcher aber oft einzelne Triebe in verſtärktem Maaße ſich zeigen. Das Hervortreten eines großen Mundes und das damit verbundene Zurücktreten der die Intelligenz vornehmlich repräſentirenden Geſichtstheile, eine nur wie eine Wulſt über der Naſe liegende Stirne, und die Naſe ſelbſt fleiſchig und ſtark auf den Mund herabgedrückt, bilden das Fauniſche, das Bocksgeſicht. Ein Mund mit beweglicher Oberlippe, mit feinen Mundwinkeln, wenn er ſich mit einem lebhaften Auge, nicht ungünſtiger Stirne und Naſe vereinigt, wird einer graziöſen, künſtleriſchen Individualität angehören. Der Mund, als Einheitspunkt, iſt hauptſächlich bei dem andern Geſchlechte häufiger, und Schreiber dieſes beklagt, daß ihm kein Bildniß einer allgemein bekannten Perſon dieſes Geſchlechts zu Gebote ſteht, welches er hier zum Beiſpiel vorſtellen könnte.

Bei Lavater findet ſich (Th. 2. S. 201.) ein kleiner Kopf, der die Hoffnung vorſtellen ſoll, und den wir, was dieſe ſeine ſymboliſche Beſtimmung anlangt, dahingeſtellt ſein laſſen, der uns jedoch zum Beiſpiele eines Geſichts dienen könnte, in welchem ſich Auge und Mund um die Würde des Einheitspunktes ſtreiten, beide faſt gleich ſprechend, ſo daß ihre Vereinigung auf den erſten Anblick das Bild der freundlichſten Anmuth gibt. Ueberhaupt ſtehen Mund und Auge in beſtändiger Correſpondenz, und z. B. eine Miene, wo ſich das Auge unruhig beſchattet, während der Mund lächelt, kann ſehr dafür ſprechen. Es findet in ſolchem Falle ein Schwanken der Stimmung ſtatt, das ſich ſehr beſtimmt auf beide Partieen des Geſichts vertheilt, die Verlegenheit. — Herabgezogene Mundwinkel, hinaufgedrückte Unterlippe, ſo daß der Mund halbmondförmig wird, ziemlich weit

geöffnetes Auge, mit ſtille ſtehender oder nur langſam ſich bewegender Iris, dabei ein zurückgeworfener Kopf, der die Naſe um einen Zoll über den Normalſtand hinaufrückt, — eine ſolche Phyſiognomie macht ſich jedermann kenntlich.

§. 60. Der einzige, noch übrige Geſichtstheil des **Profils** in der Mitte deſſelben iſt die **Naſe**, und dasjenige **Antlitz**, in welchem ſie der Einheitspunkt iſt, wird auf eine **Individualität** deuten, in welcher eine große Receptivität vorherrſcht. Wie wir ſchon oft erwähnt haben, ſo werden wir keineswegs geradehin den größten Theil des Antlitzes für den Einheitspunkt nehmen; aber dennoch wird dieſer Einheitspunkt ſich immer auch für die unreflektirte Anſchauung kenntlich machen, und ſo ſeine Beſtimmung als der Punkt, in welchem die Einheit geſchaut wird, dadurch erfüllen, daß er nicht bloß concreter ausgebildet iſt, ſondern ſich auch über die übrigen Theile hervorhebt, ſich der Aufmerkſamkeit zudrängt. Dies gilt insbeſondere bei der Naſe, und wer z. B. das Antlitz eines Friedrich II. ſieht, der wird mit großem Nachdrucke auf die Naſe hingewieſen. Er muß auf ſie zuerſt und vornehmlich ſehen. Uebrigens iſt die Natur, oder wir ſagen hier beſſer — der Geiſt mit einer an die Ironie ſtreifenden Kühnheit in der Bildung dieſes Geſichts verfahren. Würde das Kinn nur um ein wenig mehr abfallen, wären die Naſenflügel ſchlaffer, die Naſenſpitze noch etwas magerer, ſo hätte Friedrich das Gegentheil von dem ſeyn müſſen, was er wirklich war, und das Penetrante, was nun in ſeiner Phyſiognomie liegt, namentlich in der Naſe, zuſammengenommen mit dem faſt geradlinig an ſie anpaſſenden untern Theile der Stirne, wäre dann zur bloßen Naſenweisheit geworden. Schreiber dieſes hat leider kein anderes Porträt vor ſich, als zwei mit dem verwünſchten tief hereingedrückten Hütchen, das uns die Stirne verbirgt; allein auch nur die preußiſchen Thaler geben uns ſchon einigen Begriff von ihrer auffallenden Formation, und ſelbſt die Art, wie der Hut ſitzt, mag auch die Mode ihren Antheil daran haben, iſt doch höchſt charakteriſtiſch, ſo wie das Hereindrücken des Huts in entſcheidenden Augenblicken eine höchſt

bezeichnende Geſte iſt, die mit dem, was wir bei der Stirne von dem Zuſammenziehen der Stirnhaut gegen die Naſenwurzel geſagt haben, zuſammenhängt. Wir erinnern uns hierbei an Hippel in ſeines Lebenslaufs 3tem Theile (S. 425.): „Sein Hut ſteht ihm als eine Krone! So trägt keiner ſeinen Hut.“ Das harmloſe Bäuerlein läßt wohl am Liebſten die Spitze ſeines Dreieckigten unbefangen nach dem Firmamente zielen. Doch — wir hätten uns zu lange bei dieſem einzelnen Kopfe verweilt, wenn er uns nicht mehr, als irgend ein anderer, Gelegenheit gegeben hätte, über das Enſemble eines Angeſichts, in welchem die Naſe der Einheitspunkt iſt, die Hauptbemerkungen anſchaulich zu machen. In einem Geſichte, deſſen Einheitspunkt die Naſe iſt, wird immer die Länge über die Breite herrſchen, und es werden alſo die in der Breite liegenden Theile, insbeſondere die Backenknochen, zurücktreten. Momentan kann die Naſe zum Einheitspunkte werden, wenn ſie ſich ſehr hervordrängt, und die Mundwinkel ſich ſtreng zurückziehen, und die Augäpfel ganz ruhig ſtehen. Dies iſt dann die Phyſiognomie der vollkommnen Neugierde. Verbindet ſich mit der herrſchenden Naſe eine verkürzte Oberlippe, ein abfallendes Kinn, eine unausgebildete Stirne, ein mattes Auge, ſo iſt dies ein ungünſtiges Zeichen einer bloßen Receptivität, die aber das Aufgenommene weder zu ſichten, noch zu beſeelen vermag. Verbindet ſich mit der herrſchenden Naſe ein ruhiges Auge, ſo iſt das der Menſch, der gerne außer ſich lebt, und es iſt die Gefahr einer völligen Zerſtreutheit ſehr nahe, wenn die übrigen Geſichtstheile nicht eine dieſe Gefahr limitirende Beſchaffenheit haben.

§. 61. Diejenigen Theile, welche in der Breite des Geſichts liegen und zu Einheitspunkten werden können, ſind das Auge und die Wangen; das Auge mehr dem obern, die Intelligenz repräſentirenden Theile des Geſichts zugewandt, die Wangen mehr dem untern, die Sinnlichkeit ausdrückenden. Wir fangen alſo bei den A u g e n an. Sie werden den Einheitspunkt bilden können entweder durch Größe und Lebendigkeit, oder durch Kleinheit und Lebendigkeit, oder durch Größe und Ruhe, wohl nie

durch Kleinheit und Ruhe. Am häufigſten bei dem andern Ge ſchlechte bilden ſie den Einheitspunkt. Verbindet ſich mit de erſten angegebenen Beſchaffenheit eine wohlgebildete Naſe, ein nicht allzuflaches Kinn, ſo drückt ſich darin eine ſehr günſtig gebildete, geiſtig erregte Individualität aus. Ein großes, mäßig hervorliegendes und dabei ruhiges Auge, das eine kleine, mehr ſchmächtige, als ſtarke Naſe zur Seite hat, wird eine ſanfte Individualität bezeichnen, die nicht für ſchnelle und viele Eindrücke geeignet, jedoch die aufgenommenen feſtzuhalten geeignet iſt. Die Raphael'ſchen Madonnen, namentlich die della sedia, ſcheint in dieſem Sinne gearbeitet. Kleine und lebendige Augen, mit einer mehr oder weniger in ſich zurückſinkenden Naſe und einer hervorragenden Stirne, drücken eine Individualität aus, die zu Mißtrauen und verſtecktem Spiele geeignet iſt. Es iſt ein Zurückziehen der Individualität von der Oberfläche. Auch das ſonſt nicht kleine Auge wird ſich verkleinern und zurückziehen in dem Augenblicke des Mißtrauens, ſehr wohl zu unterſcheiden von dem Auge, das durch Hervorragen der Backenknochen verkleinert wird, und das in dieſem Falle gewiß nicht Einheitspunkt iſt.

§. 62. In dem eben berührten Falle werden vielmehr regelmäßig die Wangen zum Einheitspunkte werden. Sind ſie es, ſo wird dadurch das Geſicht auffallend das Vorherrſchen der Breite an den Tag legen. Iſt dabei der Mund groß, durch die an den Wangen anliegenden Muskeln aus einander gezogen, ſo gehört ein ſolches Antlitz zu den bedenklichſten. Es zeigt eine Uebermacht der unterſten Thätigkeiten, der niedrigſten Triebe. Die Wangen, als Einheitspunkt, ſtellen in jedem Falle die Thätigkeit der Intelligenz in Nachtheil. Denn auch wenn der Mund klein iſt, ſo daß ſelbſt durch die Größe der Wangen ſeine Kleinheit noch mit bedingt wird, ſo iſt dies eine ſchwammige Individualität, bei welcher überhaupt der Muſkel und Nerv weit hinter dem Gefäße zurückſteht. Werden die Wangen zu wahren Hängebacken, ſo geben ſie ſelbſt bei günſtigerer Beſchaffenheit der übrigen Geſichtstheile eine bedenkliche Conſtellation für die Kraft des Individuums.

§. 63. **Schlußbemerkung über die Raceneintheilung nach der Geſichtsform.** Daß durch vorherrſchende Breite und Länge des Geſichts ſich die Kaukaſiſche und Mongoliſche Race unterſcheide, iſt ſchon bemerkt worden. Aber auch in dieſen Hauptracen unterſcheiden ſich die einzelnen Stämme durch die Einheitspunkte des Geſichts. Wir verſuchen darüber nur bei der Kaukaſiſchen Race einige Andeutungen zu machen.

Der Deutſche und Magyariſche Stamm das Stirngeſicht.
Der Franzöſiſche und der Jüdiſche Stamm das Kinngeſicht.
Der Engliſche Stamm das Naſengeſicht.
Der Italiäniſche Stamm das Augengeſicht.
Der Holländiſche Stamm das Wangengeſicht.

Es verſteht ſich von ſelbſt, daß dies nur von der Allgemeinheit der Anlage gelten kann, daß einzelne Völker wieder Schattirungen bilden, wie z. B. die Spanier und Portugieſen; daß bei einzelnen, wie z. B. bei den Juden, die Eigenthümlichkeit ſchärfer ausgeprägt iſt, als bei den andern; daß, je mehr die Nationalitäten in die Abſtraction einer allgemeinen Weltbildung übergehen, um ſo mehr auch die Eigenthümlichkeiten verwaſchen werden, und daß es in der That und immer mehr auch ſolche gebe, die „kein Geſicht machen.“

Verſuch einer wiſſenſchaftlichen Begründung der Idee der Unſterblichkeit

von

Profeſſor C. Ph. Fiſcher in Tübingen.

Zweiter Artikel *).

II. Der pſychologiſche Beweis.

Iſt erſt die Wahrheit, daß der entwickelte und gebildete Geiſt, als in ſich gekehrtes und geſchloſſenes Ganzes, naturfrei exiſtire, und daß er mithin im Verhältniſſe zur Natur ſeine Integrität erweiſe, dargethan **), ſo hat die Ueberzeugung von der innern Unvergänglichkeit dieſer geiſtigen Exiſtenz keine Schwierigkeit.

Denn es folgt aus dem Begriffe des Geiſtes, daß er ſich ſelbſt beſtimmendes Princip iſt, und nur in dem Falle, wenn ſeine Selbſtbeſtimmung an die körperlichen Organe gebunden wäre, wäre ſeine Unſterblichkeit unerweislich. Ueberdauert er aber durch ſeine Naturfreiheit den Tod des Körpers, als des weſentlichen Organs ſeiner Selbſtentwicklung, ſo behauptet er ſeine Identität mit ſich in dem in ſich geſchloſſenen Verhältniſſe zu ſich ſelbſt.

Daher wird allgemein der Begriff der Unſterblichkeit mit dem Begriffe der individuellen Fortdauer identificirt, indem man es als eine ſich von ſelbſt verſtehende Wahrheit betrachtet, daß

*) Vgl. den erſten Artikel in dieſer Zeitſchrift. Bd. VI. §. 1. S. 1.

**) Der naturphiloſophiſche Beweis bedurfte deßhalb, weil er der ſchwierigſte iſt, der ausführlichſten Expoſition.

der Geiſt, aus deſſen Begriff oder Weſen die Selbſtbeſtimmung folgt, in ſeiner naturfreien Exiſtenz nicht aufhöre, ſich ſelbſt zu beſtimmen.

Indeſſen bedarf dieſe Wahrheit doch eines beſondern Beweiſes. Denn wäre die menſchliche Seele endliches Princip ihrer Thätigkeit, ſo würde ſie (wie die Seele des Thiers) durch ihre Bethätigung ihr Weſen oder ihre innere Möglichkeit negiren oder vergehen. — Es kommt mithin Alles auf den Begriff der Unendlichkeit an. Denkt man dieſe quantitativ, als Unermeßlichkeit oder Schrankenloſigkeit, ſo iſt der individuelle Geiſt nicht unendlich. Denn die Schrankenloſigkeit iſt Aufhebung der Individualität. Ebenſo wenig iſt ſeine Unendlichkeit Fähigkeit eines endloſen Fortſchrittes. Denn in dieſem endloſen Fortgange würde er außer ſich kommen oder ſich verlieren. Die Einheit eines individuellen Princips und die Geſetzmäßigkeit einer durch beſtimmte Stufen verlaufenden Entwicklung und Bildung realiſirt ſich nur in Beziehung auf eine gewiſſe Vollendung, in welcher ſich das Princip der ideellen Entwicklung: der ſich ſelbſt beſtimmende Geiſt, in der Totalität ſeiner Beſtimmungen, z. B. ſeiner Gefühle und Gedanken, erfaßt und bethätigt. Unter der unendlichen Beſtimmungsfähigkeit des Geiſtes kann mithin nur ſeine Möglichkeit einer vollendeten Selbſtbeſtimmung verſtanden werden, welche das Ziel und die Wahrheit ſeiner Selbſtentwicklung und Bildung iſt. Dieſe vollendete Selbſtbeſtimmung iſt demnach nicht ein endloſes, mit einem unaufhörlichen Sollen behaftetes Hinausgehen oder Nachjagen nach einem unerreichbaren Ideale, ſondern ſie iſt die ſich in allen ihren Beſtimmungen bewährende und mithin ewige Wirklichkeit des ſeine Idee realiſirenden Geiſtes.

Qualitativ erfaßt, iſt daher die Unendlichkeit des individuellen Geiſtes an ſich intenſive Unendlichkeit, indem ſich ſeine unendliche Beſtimmungsfähigkeit durch ſeine unendliche oder ewige Selbſtbeſtimmung verwirklicht oder offenbart, ohne in ihr aufzugehen oder ſich in ihr zu entäußern. Dieſe innere Un=

endlichkeit des Geiſtes folgt ſo ſehr aus ſeinem Begriffe oder ſeinem Weſen, daß er nur in ihr und durch ſie (im Unterſchiede von den Naturweſen als endlichen Individuen) Perſönlichkeit oder Vernunftweſen iſt. Als ſolches hat er die Idee des abſoluten und des allgemeinen Geiſtes durch ſeine unendliche theoretiſche und praktiſche Selbſtbeſtimmung auf individuelle Weiſe zu erkennen und zu verwirklichen, und durch die Beſtimmung und Fähigkeit, die Idee zu wiſſen und zu wollen, iſt er an ſich ſelbſt unendlich oder ewig. Das vernünftige Individuum erwirkt die innere Unendlichkeit ſeines Weſens, Willens und Geiſtes durch die Unergründlichkeit, die Idealität und die Wahrheit ſeines theoretiſchen und praktiſchen Charakters; und dieſer Vernunftcharakter, der in dem Genius am Herrlichſten hervorleuchtet, iſt die wahrhafte weſentliche Eigenthümlichkeit aller menſchlichen Individuen, die als Menſchen, ſelbſt auf den niedrigſten Stufen der Bildung, ihre Verwandtſchaft oder Weſensgleichheit mit den hochgeſtellteſten Subjekten nicht verleugnen. Während die einſeitige und mithin unwahre reelle Selbſtentwicklung, d. h. Lebenserweiſung, ſich ſelbſt widerlegt oder negirt, und dadurch die Endlichkeit ihres Princips erweiſt, bewährt ſich die innere Unendlichkeit und Wahrheit des Geiſtes in ſeiner vollendeten Selbſtbeſtimmung, durch welche er ſich nicht negirt, ſondern verwirklicht. In dieſer ideellen Verwirklichung ſeiner ſelbſt reflectirt oder vertieft ſich der Geiſt ebenſoſehr in ſein Weſen, wie er ſich in ihr äußert oder manifeſtirt, ſo daß er ſich im Wollen und Wiſſen nicht entäußert oder verliert, ſondern ſich erfaßt und bewährt. Durch ſeine ideelle Thätigkeit ſchließt er ſich mit ſich ſelbſt zuſammen und affirmirt ſich als ſubjectives Ganzes.

Wenn die endlichen Exiſtenzen der Natur, entweder im unthätigen Daſein, — der paſſive Tod, — oder im bebeſtandloſen Werden, — der active Tod, — untergehen, ſo realiſirt ſich dagegen die innere Wahrheit und Unendlichkeit des in ſeiner vollendeten ideellen Thätigkeit in ſich

gekehrten oder in ſich ruhenden Geiſtes durch ſeine ewige Selbſtbeſtimmung.

Als dieſes ſich ſelbſt beſtimmende und wiſſende Ganze oder als dieſe an und für ſich ſeiende, in ſich geſchloſſene und vollendete Subjectivität oder als Perſönlichkeit exiſtirt er unſterblich oder ewig.

Wir ſehen mithin, daß der individuelle Geiſt das an ſich unendliche Princip iſt, welches die innere Möglichkeit (δύναμις) ſeines Weſens durch die unendliche Energie (ἐνέργεια) ſeines Wollens und Wiſſens verwirklicht, und ſich ſelbſt Zweck (ἐντελέχεια) ſeiner ideellen Verwirklichung iſt, indem er aus derſelben in ſich zurückkehrt und ſich ſelbſt im Wiſſen erfaßt.

In dem Verhältniſſe des Geiſtes zu ſich ſelbſt iſt mithin der im Anfange der Unterſuchung beſtimmte Begriff der Unſterblichkeit, als ſich ſelbſt bewährender und mithin ewiger Exiſtenz, ſchon realiſirt.

Sofern aber die ſubjective Selbſtbeſtimmung des individuellen Geiſtes durch ſein Verhältniß zum allgemeinen Geiſte, deſſen Idee er individualiſirt und erkennt, vermittelt iſt, ſo wie ſich umgekehrt der allgemeine Geiſt nur in den einzelnen Geiſtern erfaßt und realiſirt, ſo erhält der pſychologiſche Beweis durch den ethiſchen, der die objective Univerſalität und Vollendung des individuellen Geiſtes in ſeinem Verhältniſſe zur moraliſchen oder geiſtigen Welt darzuthun hat, ebenſoſehr ſeine Ergänzung und Beſtätigung, wie dieſer auf jenen zurückweiſet.

Anmerkung. Die Selbſtbeſtimmung des Geiſtes, als an ſich freier Subjectivität, macht ebenſoſehr ſein Weſen oder ſeinen Begriff aus, wie die Selbſtentwicklung das Weſen der Pflanze und die Selbſtempfindung das Weſen des Thiers ausmacht.

Die Selbſtbeſtimmung des nur im Wollen und Wiſſen wirklichen Geiſtes — cogito, ergo sum — verwirklicht ſich in ſeinem freien Verhältniſſe zu ſich ſelbſt, indem ſeine

Beſtimmungen, z. B. ſeine Gedanken, Gefühle oder Entſchlüſſe *ideelle* Momente ſeiner ſubjectiven Organiſation oder ſeines innern Lebens ſind. Dieſe Idealität ſeiner Exiſtenz unterſcheidet ihn nicht nur von den Objecten, ſondern ſelbſt von den natürlichen Subjecten oder den Naturweſen, die eben deßhalb vergängliche Individuen ſind, weil ſich ihre Subjectivität *nur in ihrer Körperlichkeit* realiſirt, und ſich mithin nur in den reellen Beſtimmungen der leiblichen Organe, z. B. des Gehirns und der Sinne, bethätigt. Da aber die *Wirklichkeit* des Geiſtes ſeine *Wirkſamkeit* — der Begriff der *Energie*, — ſein Sein ein *ſeiner ſelbſt gewiſſes* — der Begriff des *Selbſtbewußtſeins* — iſt, ſo exiſtirt er als übernatürliche *), der Vergänglichkeit enthobene Perſönlichkeit.

In ſeiner *weſentlichen* Freiheit iſt der Geiſt ebenſoſehr beſtimmungs*fähiges*, wie er in ſeiner *wirklichen* Freiheit ſich ſelbſt *beſtimmendes* Subject iſt. Wäre er aber endliches Princip ſeiner Selbſtbeſtimmung, ſo könnte er, was Kant für möglich hält „durch unendlich (?) viele geringere Grade und mithin durch allmälige Verdunkelung des Bewußtſeins zu Nichts werden.“

Dieſes endliche Princip ſeiner Exiſtenz könnte aber der Geiſt nur ſein, wenn ſein *Bewußtſein* und ſein *Wollen* den *Charakter* dieſer *Endlichkeit* an ſich trüge. Denn das Weſen jedes Exiſtirenden offenbart ſich in ſeiner Wirklichkeit. Nach dieſem Geſetze, wonach die Wirklichkeit die *weſentliche Manifeſtation* des Weſens iſt, müſſen wir das Weſen: die Seele der Thiere, für endlich halten, weil ihr Bewußtſein und ihr Wollen — ſie kommen nur zum particulären Vorſtellen und unfreien Begehren, nicht zum *vernünftigen, freien* Wiſſen und Wollen — durch ſeine *Particularität* und *Sinnlichkeit* den *Charakter* der *Endlichkeit* an ſich trägt.

*) D. h. nicht natur- oder ſeinsloſe, ſondern naturfreie Perſönlichkeit, indem der Geiſt ſeine Naturfreiheit dadurch bewirkt, daß er ſeiner Natur abſolut mächtig iſt.

Ihre Exiſtenz negirt oder widerlegt ſich daher um ihrer Einſeitigkeit und Verkehrtheit (Unwahrheit) willen ebenſoſehr ſelbſt, wie ſie im Verhältniſſe zum Ganzen negirt wird.

Aber der Menſch, der, als Vernunftweſen, das Unendliche, Ewige oder Wahre, als Perſönlichkeit, die Idee des Geiſtes denkt, und die Beſtimmung hat, ſie durch ſein Wollen zu verwirklichen, der Menſch erweiſt durch die Idealität und Wahrheit ſeines Willens und Geiſtes die Unendlichkeit ſeines Weſens, eine innere Unendlichkeit, die ſich durch ſeine vollendete, ſich ſelbſt bewährende, und mithin ewige Selbſtbeſtimmung im vernünftigen Wollen und Wiſſen verwirklicht und offenbart. Wie wir die innere Unendlichkeit des menſchlichen Weſens, welche ſich in der Wirklichkeit des Geiſtes manifeſtirt, ohne in ihr aufzugehen, nicht als Schrankenloſigkeit, ſondern als unendliche Tiefe oder Intenſität erkennen, ſo iſt auch die unendliche Verwirklichung oder Selbſtbeſtimmung des Geiſtes nicht als endloſes Fortſchreiten, ſondern als Vollendung oder als Idealität und Wahrheit ſeines Willens und Wiſſens zu denken.

Dieſe Vollendung des Geiſtes iſt ſeine Beſtimmung, oder, wenn man lieber will, er ſoll dieſe Vollendung erreichen, eine Beſtimmung, welche die Fähigkeit, ſie zu erreichen, vorausſetzt, da in einer vernünftigen Weltordnung das Sollen das Können in ſich ſchließt, und dieſes geiſtige Können wirkſames Vermögen: freie Willensmacht iſt. Hätte das menſchliche Individuum weder die Beſtimmung, noch Fähigkeit: die Idee des Geiſtes in eigenthümlicher, aber wahrer Weiſe zu erkennen und zu realiſiren, und mithin zu ſeiner Vollendung zu gelangen, ſo wäre es eben nicht Vernunftweſen, ſondern bloßes Naturweſen. Hat es aber dieſe Fähigkeit und Beſtimmung, ſo muß man jene als todtes Vermögen, dieſe als unwirkſames Sollen betrachten, wenn man nicht zugibt, daß es, ſei es auch durch Ueberwindung des äußerſten Widerſpruchs, zur gewollten und gewußten Einheit mit ſich ſelbſt, und mithin zur Vollendung ſeiner ſelbſt gelange.

Die Meinung, der Geiſt könne ſich in dem durch ſeine verkehrte Selbſtbeſtimmung verurſachten Widerſpruche abſolut fixiren, verkennt die Endlichkeit und Relativität des negativen Willens, der nicht an und für ſich, ſondern nur in Beziehung auf die innere weſentliche Einheit, der er widerſpricht, ſich bethätigen kann, und daher von dem an ſich unendlichen, ſich durch ſeine Thätigkeit bewährenden Willen des Geiſtes, ſei es früher oder ſpäter, durch geringeren oder größeren Kampf überwunden wird.

Daß nun aber der durch ſeine Willens- und Geiſtesthätigkeit ſich bewährende Geiſt in ſich ſelbſt verſinken, und „durch unendlich (?) viele Grade“ der Verdunkelung ſeines Bewußſeins, oder, wie Kant ſich auch ausdrückt, durch innere „Elanguescenz“ ſich in Nichts verwandeln könne, das widerſpricht ſo ſehr dem Begriffe der Unendlichkeit ſeines Weſens, der Energie ſeines Willens und der Wahrheit ſeines Bewußtſeins, daß die begreifende Vernunft dieſe Möglichkeit in Beziehung auf den Geiſt nicht denken kann. Kant konnte ſich dieſe Möglichkeit nur inſofern vorſtellen, als er ſich in ſeiner Kritik der Vernunft auf dem Standpunkte der Vorſtellung befand, wonach die Seele unter der Kategorie eines Dinges befaßt wird. Statt alſo bei der auf dem Standpunkte der Vernunft unmöglichen Beſorgniß, das ſeiner Idee nach ewige Leben des Geiſtes möchte ſich als ein zeitliches, d. h. vergängliches, erweiſen, zu verweilen, erforſchen wir die Momente näher, welche das ewige Leben, und mithin die perſönliche Unſterblichkeit des Geiſtes, in ächter Bedeutung beſtimmen. Die innere Unendlichkeit des individuellen Geiſtes offenbart ſich am Einleuchtendſten in dem Genius, der ſie in der Beſtimmtheit und Vollendung ſeines Charakters oder ſeiner Werke erkennen läßt.

Wenn das Weſen in der Erſcheinung, der Gehalt in der Form aufgeht, oder die Innerlichkeit in der Aeußerung entäußert iſt, ſo entſteht der Eindruck der Plattheit oder Flachheit, die zwar den Charakter der abſoluten Ergründbarkeit, aber ebendeßhalb der Endlichkeit, an ſich trägt.

Dagegen erweiſt der ächte Genius in der Klarheit ſeiner Aeußerung ſeine unendliche Tiefe, und dieſe innere Unendlichkeit ſeines Weſens, die ſich durch die Vollendung des Charakters oder der Form ebenſoſehr (als ſolche) offenbart, wie verwirklicht, kann in ihrer beſtimmten Verwirklichung, in ihrer Wahrheit, wohl erkannt, nicht aber ergründet werden *).

Dieſe innere Unendlichkeit, die allein eine wahrhafte Liebe und Achtung möglich macht, ahnen wir in jedem menſchlichen Individuum, weil jedes, als Perſönlichkeit, den allgemeinen Geiſt auf unendlich eigenthümliche Weiſe offenbart, wenn gleich der Grad und die Form der Entwicklung und Bildung ſo verſchiedenartig wie möglich iſt. Die Flachheit und die Verkehrtheit erſcheint uns an jedem menſchlichen Individuum nur deßhalb als Entfremdung oder Entäußerung ſeiner ſelbſt, als Unangemeſſenheit oder Widerſpruch zu ſeinem Weſen, weil wir ſie als Endlichkeit auf ſeine innere Unendlichkeit beziehen; und wenn die Süffiſance flache, ungebildete Charaktere verächtlich verwirft, und mithin die Menſchheit in ihnen verkennt, ſo lehrt dagegen die Religion, in Uebereinſtimmung mit der

*) Woher kommt es, daß uns der große Dichter oder Forſcher immer neu iſt, und immer tiefer oder bedeutungsvoller erſcheint, je klarer und wahrer wir ihn verſtehen, als eben daher, weil das Weſen ſeines Geiſtes ein unendliches und mithin unergründliches iſt. Die Vollendung des Charakters oder der Form, in welcher jede Beſtimmung oder jedes Moment ebenſoſehr unendlich eigenthümlich iſt, wie es die allgemeine Idee oder die Einheit des Ganzen individualiſirt, dieſe Vollendung weiſt, als unendliche Beſtimmtheit, ſo ſehr auf die Unendlichkeit des Weſens zurück, welches ſich durch ſie ebenſowohl offenbart und in ihr verwirklicht, daß ſich der Mangel an Tiefe immer in einer gewiſſen Charakter- oder Formloſigkeit, oder mit Einem Worte in einer gewiſſen Geiſtloſigkeit, der Aeußerung oder Darſtellung zu erkennen gibt.

Philoſophie, auch in ihnen das unverlierbare Ebenbild *) Gottes, die innere Unendlichkeit des Geiſtes, ehren und ahnen. Daß der Unterſchied der gebildetſten und ungebildetſten Menſchen nur ein Unterſchied des Grades und der Form iſt, beweiſt nicht nur ihre Gattungseinheit, ſondern auch die Thatſache, wonach ſich von den entartetſten Wilden bis zu den gebildetſten Europäern Uebergänge und Mittelglieder aller Art nachweiſen laſſen. Das menſchliche Weſen iſt mithin in jedem Individuum ein innerlich unendliches, und dieſe innere Unendlichkeit iſt der Grund ihrer unendlichen, d. h. ewigen Selbſtbeſtimmung.

Durch die Idealität ſeines Willens iſt der individuelle Geiſt unſterblich, weil er nur in dem ſich ſelbſt Beſtimmen und mithin ideell (nicht in natürlicher Form) exiſtirt, und weil er, als ſich ſelbſt beſtimmendes Princip, eine ewige Idee zu verwirklichen hat. Es iſt ein Ideal, welches das Vernunftweſen durch die ſeiner Idee entſprechende Selbſtbildung realiſirt, indem es den allgemeinen Geiſt auf unendlich eigenthümliche Weiſe individualiſirt. Es läßt ſich keine Gränze beſtimmen, in welcher die Eigenthümlichkeit oder die Allgemeinheit des geiſtigen Charakters anfinge oder aufhörte, ſondern er realiſirt, wie in ſeiner Totalität, ſo in ſeinen einzelnen Beſtimmtheiten, eben ſo ſehr die Idee des Geiſtes, wie ſeine Eigenthümlichkeit. Dieſe Identität der Idee und Individualität, in welcher das Ideal realiſirt wird, iſt am Einleuchtendſten in weltgeſchichtlichen Individuen, welche ebenſoſehr die originellſten Geiſter, wie die wahrſten Repräſentanten, oder vielmehr, wenn der Ausdruck erlaubt iſt, Verwirklicher der Menſchheit oder ihres Volkes ſind. Als Perſönlichkeit oder als Vernunftweſen hat jedes Individuum ein Ideal zu realiſiren, indem es ebenſoſehr aus

*) Das Ebenbild Gottes kann wohl entſtellt, nicht aber vernichtet werden, da in dieſem Falle der dem Menſchen weſentliche Vernunftcharakter aufgehoben würde.

der Idee des Geiſtes folgt, daß er in nothwendigen Stufen und harmoniſch ſich ergänzenden Gegenſätzen ihrer Verwirklichung ſich unterſcheide, wie das vernünftige Individuum die Beſtimmung und Fähigkeit erkennt, die Idee des Geiſtes zu individualiſiren. Durch die einſeitige, unwahre Selbſtbeſtimmung entſteht eine Differenz der Momente der Perſönlichkeit, indem entweder die Allgemeinheit auf Koſten der Eigenthümlichkeit — die Flachheit oder Plattheit — oder die Eigenthümlichkeit auf Koſten der Allgemeinheit — der Egoismus oder die Originalitätsſucht — realiſirt wird; allein jedes menſchliche Individuum hat, als Vernunftweſen, die Aufgabe und die Möglichkeit, die Idee der Menſchheit in der Einheit der Allgemeinheit und der Eigenthümlichket zum Ideale ſeiner Perſönlichkeit und ſeiner Sphäre zu verwirklichen.

Aus der Endlichkeit oder Relativität des Widerſpruchs und der innern Unendlichkeit des Weſens oder der weſentlichen Einheit, in Beziehung auf welche ſich der Widerſpruch bethätigt, wurde erwieſen, daß jedes Vernunftweſen, ſei es durch Ueberwindung eines geringern oder größern Widerſpruchs, das Ideal ſeiner Perſönlichkeit erreiche.

In Beziehung auf die ſittliche Beſtimmung aber erſcheint die Idealität, d. h. hier die der Idee entſprechende Form des Willens, als ein Ziel oder als eine Vollendung, welche der freie Wille erreichen kann und ſoll. Läßt man daher den Willen, ehe er ſeine Vollendung erreicht, und mithin im Zeitleben untergehen, ſo verkennt man ebenſoſehr die Unendlichkeit ſeiner ſittlichen Beſtimmung, die ſich dem ſich zeitlich beſtimmenden Willen als inneres Sollen oder als Aufgabe ankündigt, wie ſeiner Beſtimmungsfähigkeit, die kein todtes Vermögen, ſondern die Möglichkeit einer vollendeten Selbſtbeſtimmung iſt. Weil das Weſen des Willens an ſich unendlich iſt, ſo wird er durch ſeine Selbſtbeſtimmung zur Ueberwindung ſeines innern Widerſpruchs fortgehen, und, ſei es nun früher oder ſpäter, ſeine Vollendung erreichen. Daß dieſe vollendete Selbſtbeſtimmung ſich ſelbſt

bewähre, und mithin eine ewige, unſterbliche ſei, folgt ebenſoſehr aus ihrem Begriffe, wie es aus dem Begriffe der unwahren, verkehrten Thätigkeit folgt, daß ſie ſich ſelbſt widerlege oder negire.

Iſt die Vollendung des Willens ſeine Idealität, ſo iſt die Vollendung des Geiſtes ſeine Wahrheit. Denn der wiſſende Geiſt hat dieſelbe Idee zu erkennen, welche der vernünftige Wille zu realiſiren hat. Dieſelbe innere Unendlichkeit, welche die Möglichkeit der vollendeten praktiſchen, iſt auch der Grund der vollendeten theoretiſchen Selbſtbeſtimmung, welche das Ziel und Reſultat der ihrer Idee entſprechenden Geiſtesthätigkeit iſt.

Iſt das Weſen des Menſchen in ſeiner Eigenthümlichkeit ein allgemeines, indem jedes Individuum die Menſchheit oder den allgemein menſchlichen Charakter individualiſirt, ſo iſt auch ſein vernünftiger Wille in ſeiner Individualität ein allgemeiner, und ſein Selbſtbewußtſein hat nur dadurch, daß es die Idee des allgemeinen Geiſtes in individueller Form ausdrückt, ſeine Wahrheit. Daraus ergibt ſich, daß der ſubjective Geiſt nur in der Einheit mit dem objectiven ſeine Idee zu erreichen vermag.

Die innere ſubjective Selbſtbeſtimmung des individuellen Geiſtes und ſeine objective Entwicklung und Bildung ſind mithin nur verſchiedene Seiten ſeines Totalcharakters, und durch dieſe ſubjective Totalität oder Univerſalität iſt er ergänzender, weſentlicher und mithin ewiger Einheits- und Vermittlungspunkt des allgemeinen Geiſtes, der nur in den Individuen ſich erkennt und verwirklicht.

III. Der ethiſche Beweis.

Der allgemeine Geiſt ſubjectivirt ſich durch die einzelnen Geiſter, indem er ſich in ihnen verwirklicht und erkennt, und

dieſe objectiviren ſich zur Allgemeinheit des Geiſtes, indem ſie ihr Selbſtbewußtſein zum Weltbewußtſein erweitern. Daraus, daß ſich in jedem Subjecte die allgemeine Menſchheit individualiſirt, folgt ſeine allſeitige Empfänglichkeit für die Formen, in denen ſich die Idee des Geiſtes verwirklicht.

Obwohl die Perſönlichkeit ihr eigentliches Weſen nur dadurch entwickeln und ausbilden kann, daß ſie die ihrer Eigenthümlichkeit entgegengeſetzten Möglichkeiten des Daſeins und des Wirkens unverwirklicht läßt, ſo ſind dennoch dieſe in ihrer innern Allgemeinheit begründeten Möglichkeiten die Bedingungen ihrer allſeitigen Empfänglichkeit für die beſondern Formen, in denen der allgemeine Geiſt ſeine Idee verwirklicht.

Sind die Naturweſen, weil ſie nur die Idee des natürlichen Lebens in particulärer Beſtimmtheit darſtellen, auf den engen Kreis ihres ſinnlichen Selbſtgefühls oder ihres natürlichen Bewußtſeins der Außenwelt beſchränkt, ſo individualiſirt und erkennt dagegen der Menſch die Idee des natürlichen und des geiſtigen Univerſums auf unendlich eigenthümliche Weiſe. Iſt mithin jede menſchliche Perſönlichkeit durch ihre unendliche Eigenthümlichkeit ergänzendes, nothwendiges und mithin ewiges Organ des allgemeinen Organismus der Menſchheit, ſo iſt ſie durch ihre innere Allgemeinheit ſelbſt Ganzes, und dieſe innere Totalität iſt der Grund ihrer allſeitigen Entwicklung oder Bildung und Vollendung *). Hat ſie (die Perſönlichkeit) ihre unendliche Eigenthümlichkeit im Zeitleben nur unvollkommen verwirklicht, und ihre univerſelle geiſtige Empfänglichkeit nur in beſchränktem Umfange realiſirt, ſo iſt dieſes Zurückgebliebenſein der (ſubjectiven) Selbſtbeſtimmung und der objectiven Entwicklung der

*) Der Gedanke dieſer allſeitigen Bildung und Vollendung des individuellen Geiſtes iſt die Wahrheit in der Annahme ſeiner unendlichen Perfectibilität.

ſicherſte Beweis, daß ihre Bildung nicht auf das Dies-ſeits beſchränkt iſt, da in einer vernünftigen Welt eine wahrhafte Anlage nicht unverwirklicht bleiben kann. Verwirklicht ſie aber im jenſeitigen Leben ſowohl ihren eigenthümlichen Genius, wie ihr allgemeines Weſen, zur Vollendung ihres Selbſt- und Weltbewußtſeins, ſo iſt ſie durch dieſe ſubjective und objective Vollendung einer ſich ebenſowohl im Verhältniſſe zum Univerſum, wie zu ſich ſelbſt, bewährenden und mithin ewigen Wirklichkeit und Wirkſamkeit ihres Willens und Geiſtes fähig und theilhaftig. Würde ſich weder der allgemeine Geiſt in den geiſtigen Individuen wahrhaft verwirklichen, noch dieſe den allgemeinen Geiſt wahrhaft individualiſiren und erkennen, ſo würde weder jener ſeine Vollendung erreichen, indem er niemals in der Geſammtheit ſelbſtſtändiger Organe exiſtirte, ſondern ſie um ihrer Endlichkeit oder Einſeitigkeit willen ebenſoſehr negirte, wie ſetzte, noch wären die Individuen wahrhafte Perſonen, indem ſie nicht an und für ſich ſeiende Subjecte, ſondern nur Momente oder Durchgangspunkte des Weltgeiſtes wären.

Es iſt aber leicht einzuſehen, wie ſehr dieſe Vorſtellungsweiſe der Vernunft widerſpricht, welche das Wahre, das Unendliche, das Vollendete, oder mit Einem Worte, die Wirklichkeit der Idee denkt. Man hat ſich nach derſelben einerſeits einen Weltgeiſt zu denken, der erſtens niemals in einer ſeiner Idee adäquaten Welt wirklich iſt, ſondern jede ſeiner Welten negirt, weil jede derſelben ſeiner Verwirklichung unangemeſſen iſt oder widerſpricht, und der ſich zweitens in keinem ſeiner Individuen als Ganzes, und mithin in ſeiner Allgemeinheit auf eigenthümliche Weiſe, verwirklicht und erfaßt. Er wäre mithin im unendlichen Prozeſſe, d. h. hier in der ſchlechten Unendlichkeit, des Setzens und Aufhebens der Individuen und Welten begriffen, ohne zu ſeiner Vollendung zu gelangen.

Auf der andern Seite aber hat man ſich nach dieſem

negativen Standpunkte geiſtige Individuen zu denken, von denen jedes nur Exemplar der menſchlichen Gattung *) iſt, und um ſeiner Endlichkeit willen ebenſoſehr negirt zu werden verdient, wie es, ohne das Ganze oder die Idee der Welt in wahrhaft eigenthümlicher, neuer Weiſe zu verwirklichen, nur zu der kurzen Exiſtenz berechtigt iſt, welche erforderlich iſt, damit es ſeine unweſentliche, beſchränkte **) Individualität auslebe, und Durchgangspunkt der Entwicklung des allgemeinen Geiſtes werde.

Wenn nach dieſer negativen Denkweiſe weder der allgemeine, noch der einzelne Geiſt wahrhaft wirklich iſt, ſo erkennt dagegen das ſpeculative Denken, daß die ſubjective Totalität der einzelnen Geiſter ebenſoſehr aus der Idee des allgemeinen Geiſtes folge, wie aus der Idee des einzelnen Geiſtes folgt, daß er den allgemeinen Geiſt individualiſire und erkenne; denn der allgemeine Geiſt

---

*) Solche Exemplare ſind nur die natürlichen Individuen, deren Eigenthumlichkeit, weil ſie nur den Charakter ihrer Gattung, oder vielmehr ihrer Art, individualiſiren, eine unweſentliche iſt; daher ein Exemplar durch ein anderes erſetzt werden kann. Dagegen individualiſiren die geiſtigen Individuen, d. h. die Vernunftweſen oder die Perſonen, die Idee des allgemeinen Geiſtes in ſubjectiver Totalität, oder, was daſſelbe heißt, als ſelbſtbewußte, oder an und für ſich ſeiende Einheiten des Ganzen auf unendlich eigenthümliche Weiſe, ſo daß jedes derſelben, als weſentliches, nothwendiges Organ des Ganzen, die Idee ebenſoſehr in individueller, wie allgemeiner Form, zu verwirklichen und zu erkennen hat.

**) Die Beſchränktheit iſt als Unangemeſſenheit oder Unzulänglichkeit nicht mit der, der Idee des Geiſtes entſprechenden oder adäquaten Beſtimmtheit, d. h. mit der Vollendung zu verwechſeln, in welcher ſich die innere Unendlichkeit des Vernunftweſens oder des individuellen Geiſtes als in der ihr weſentlichen Form offenbart.

kommt nur in den einzelnen Geiſtern zur Verwirklichung und zum Wiſſen ſeiner Allgemeinheit, wodurch er Geiſt iſt, und die einzelnen Geiſter ſind nur dadurch die den allgemeinen Geiſt wiſſenden Subjecte, daß ſie an und für ſich ſeiende Einheiten des Ganzen, und mithin ſubjective Totalitäten ſind.

Sind ſie aber dieſe an und für ſich ſeienden Einheiten, ſo ſind ſie als weſentliche, ergänzende Reflexionspunkte des Univerſums, oder als Weltindividuen, nicht übergehende Momente oder zeitliche Individuen, ſondern, als wahrhafte Perſönlichkeiten, ewige, ſich ſelbſt bewährende Organe des Geiſterreichs.

Wird nach jener negativen Denkweiſe die geiſtige Welt in der Form einer Entwicklung oder einer Organiſation vorgeſtellt, welche weder als Ganzes ihre Vollendung und mithin ihr Ziel oder ihren Zweck erreicht, ſondern entweder im Kreislaufe des Werdens und Vergehens oder im endloſem Progreſſe begriffen iſt; — noch von den Subjecten, für welche ſie iſt, in ihrer Wahrheit und Totalität erkannt wird: ſo iſt dagegen die, ihrer Idee adäquate, allſeitig vollendete Geiſterwelt die Verwirklichung aller weſentlichen Formen, in welche ſich die allgemeine Idee des Geiſtes ſpecificirt oder organiſirt, indem jedes Organ dieſes Organismus, als an und für ſich ſeiendes Ganzes, den allgemeinen Geiſt auf unendlich eigenthümliche Weiſe realiſirt und erkennt.

Obwohl der allgemeine, objective Geiſt die Totalität der einzelnen Geiſter oder Subjecte iſt, ſo iſt er doch nur die ſelbſtloſe Einheit derſelben, indem er nur in ihnen und durch ſie exiſtirt und ſich erfaßt. Die einzelnen Geiſter aber ſind nur relative Einheiten des Univerſums.

Die an und für ſich ſeiende unendliche Einheit der Welt iſt: der ſich ſelbſt und die Objectivität beſtimmende und wiſſende Urgeiſt. In ihm erkennt

mithin die Vernunft den abſoluten Grund des wahrhaften, ewigen Seins der einzelnen, relativen Geiſter, in denen er ſich als Schöpfer, Erlöſer und Vollender der Welt offenbart.

Anmerkung. Den Gedanken, des die Werkzeuge ſeiner Verwirklichung ebenſoſehr negirenden wie ſetzenden Weltgeiſtes, „deſſen Schädelſtätte und Erinnerung die begriffene Geſchichte" bilde, hat Hegel am Schluſſe ſeiner Phänomenologie mit einer faſt tragiſchen Begeiſterung ausgeſprochen.

Wird es auf dieſem Standpunkte einerſeits für den Triumph des Weltgeiſtes gehalten, daß er ſich den Uebergang zu neuen Entwicklungsſtufen durch den Untergang der vorhergehenden vorbereite und erarbeite *), ſo wird es andererſeits für die höchſte Beſtimmung des Individuums erklärt, daß es übergehendes Glied **) der allgemeinen Entwicklung und Bildung werde.

Der Weltgeiſt wird als die Einheit und Allgemeinheit der einzelnen Geiſter, und dieſe werden als die Momente oder Durchgangspunkte ſeiner Verwirklichung vorgeſtellt.

Nach dieſer Vorſtellungsweiſe bleibt es jedoch beim bloßen Sollen. Der Weltgeiſt ſoll die an und für ſich ſeiende, die Geſchichte ſeiner Welt begreifende unendliche Subjectivität ſein; allein er exiſtirt und weiß ſich nur in den Individuen und durch dieſelben. Alſo ſind dieſe die den allgemeinen Geiſt wiſſenden Subjecte. Aber als Momente oder Durchgangspunkte ſeiner Entwicklung erkennen ſie ihn nicht in ſeiner Einheit und Allgemeinheit, ſondern in der „Beſonderheit ihres Princips und Zuſtandes iſt ihnen die ſubſtanzielle That des Weltgeiſtes verborgen und nicht Object, noch Zweck" (§. 348. der Rechtsphiloſophie Hegels). Der Weltgeiſt weiß ſich mithin nur in den Individuen einer beſondern Sphäre und Zeit

*) Hegels Rechtsphiloſophie, §. 344.

**) Man leſe den Schluß von Hegels Phänomenologie.

ſeiner Wirklichkeit, oder dieſe wiſſen vielmehr ihn nur als den Geiſt ihrer Zeit, und durch die unvollkommene Erinnerung als den Geiſt vergangener Zeiten. Da er nun in keiner Periode in ſeiner Allgemeinheit oder Totalität erkannt wird, mithin nur in unangemeſſener Form ſein Daſein und Bewußtſein hat, ſo hebt er durch den Fortſchritt dieſe Unangemeſſenheit auf; aber ſeine neue Daſeins- und Bewußtſeins-Sphäre iſt eine neue Unangemeſſenheit zur Allgemeinheit und Wahrheit ſeiner Idee, da er nach dem ihm immanenten Principe der Negativität in keiner widerſpruchsfreien Sphäre ſich verwirklicht. Der endloſe Fortſchritt verwandelt ſich mithin in einen endloſen Rückfall, und in der That verwirklicht ſich der im Negiren ſetzende und im Setzen negirende Weltgeiſt weder durch einen nothwendigen Stufengang, noch kommt er zu ſeiner Vollendung. Denn nur in der ſeiner Idee adäquaten, und mithin ewigen Wirklichkeit findet er ſeine Vollendung, und nur in Beziehung zu dieſer Vollendung ſind beſtimmte Stufen ſeiner Entwicklung und Bildung möglich. Mag man ſich auch vorſtellen, er ſchaffe in's Endloſe neue Organe und Sphären ſeiner Wirklichkeit; als endliche und mithin übergehende Momente oder Perioden ſeine Verwirklichung ſind ſie nur andere Formen derſelben Unangemeſſenheit zu ſeiner Idee. Sieht man aber die Maaß- und Zweckloſigkeit eines endloſen Fortgangs ein, ſo bleibt, wenn man die Negativität und den Widerſpruch als weſentliches, unüberwindliches Princip und Moment denkt, nur die Vorſtellung des Heraklitiſchen Kreislaufes von Welten oder Weltperioden übrig, in welchen der Rückfall in dieſelben, der Idee des Geiſtes unangemeſſenen Sphären in der Form eines im Vergehen und Entſtehen ſeiner Momente wechſelnden Weltganzen vorgeſtellt wird *).

*) Weil auf dieſem Standpunkte die Negativität und der Widerſpruch nicht als negative Bedingung der ſich durch die

Denkt man ſich endlich die geiſtigen Individuen nur als Momente oder *Durchgangspunkte* des allgemeinen Geiſtes, ſo erſcheinen ſie nur, um ihre endliche Anlage *auszuleben* und *auszubilden*, und den allgemeinen Geiſt in den *beſchränkten*, d. h. der Idee inadäquaten, Formen zu verwirklichen und zu erkennen, in welchen ſie an der allgemeinen Weltentwicklung Theil nehmen. Die Individuen kommen mithin ſo wenig zu der ihrem vernünftigen Weſen entſprechenden Wahrheit und Allgemeinheit ihres *Willens* und *Geiſtes*, als der Weltgeiſt ſeine *Vollendung* oder die ſeiner *Idee adäquate Wirklichkeit* erreicht.

Daher bleibt auf dem Standpunkte der ſich *abſolut* nennenden Philoſophie Nichts übrig, als durch den *Ausdruck* den Schein der Wahrheit zu retten, die durch das Syſtem ſelbſt *nicht zu ihrem Rechte* kommt.

Es wird daher erſtens von „der *Wahrheit* und *Wirklichkeit* eines Weltgeiſtes" geſprochen; zweitens wird die Gegenwart als die *vollkommne Wirklichkeit* der Vernunft — „was vernünftig iſt, iſt wirklich, und was wirklich iſt, iſt vernünftig" — erklärt; und drittens wird von den Individuen behauptet, „jedes derſelben ſei mit dem vollſtändigen Reichthume des Geiſtes ausgeſtattet", und der Fortſchritt derſelben ſei ſo vollkommen, daß „*jeder* das Reich der Welt von dem Vorhergehenden übernehme." *).

Negation der negativen erprobenden und bewährenden Willensthätigkeit begriffen, ſondern als weſentliches, ewiges Princip und Geſetz alles natürlichen und geiſtigen Lebens vorausgeſetzt wird, ſo iſt nach derſelben die Aufhebung des *Widerſpruchs* oder der *Disharmonie* nicht die durch *poſitive*, ſich *ergänzende* Gegenſätze vermittelte, ſich *allſeitig bewährende* und mithin *ewige Harmonie* des Lebens und Geiſtes, ſondern ein *Verſinken in Nichts*, aus welchem die Welt nur durch die *wieder erwachende* Thätigkeit des *negativen* Princips erſtehe und ſich entwickle.

*) Man leſe am Schluſſe der Phänomenologie den Abſchnitt: das abſolute Wiſſen S. 761 bis zu Ende.

Allein der Weltgeiſt der negativen Philoſophie kann nur Zeitgeiſt ſein, indem die Gegenwart, in der er wirklich iſt, die Negation oder das Nichtſein der Vergangenheit und der Zukunft iſt, eine Gegenwart, die als negatives Moment ſelbſt negirt wird, und durch ihr Negirtwerden ihre Unangemeſſenheit oder ihren Widerſpruch zur Vernunft beweiſt; und die Individuen, die nur „bewußtloſe Werkzeuge des innern Geſchäftes ſind, worin die Geſtalten ihres Daſeins und Bewußtſeins vergehen, der Geiſt an und für ſich aber ſich den Uebergang in ſeine nächſte höhere Stufe vorbereite und erarbeite," ſind nur „formelle Subjectivitäten", die, um der Einſeitigkeit und Beſchränktheit ihres Seins und Bewußtſeins willen, ſich ebenſoſehr ſelbſt negiren oder verzehren, wie ſie im Verhältniſſe zum Ganzen negirt werden.

Die negative Philoſophie ſchwankt daher immer zwiſchen dem Glauben an die wirklich gewordene objective Verſöhnung des Geiſtes mit der Gegenwart, und an die Wirklichkeit und Wahrheit des Weltgeiſtes, der ihr in ſeiner Wahrheit der abſolute göttliche Geiſt iſt *); und zwiſchen der Vorſtellung eines endloſen Fortſchrittes oder Rückfalles, indem das Princip der abſoluten Negativität den Begriff der Zeit, als der Vermittlung und des Uebergangs zur Ewigkeit, als ihrer Kriſis und Vollendung, nicht zu ſeiner Anerkennung kommen läßt. Deßhalb wird der Prozeß der Welt, entweder in der Form eines unendlichen Werdens, ohne Anfang, ohne beſtimmte Entwicklungsſtufen, und ohne Ziel und Zweck, und mithin ohne Vollendung, oder in der Form eines Kreislaufes vorgeſtellt, in welchem das Entſtehen in das Vergehen, und dieſes in jenes umſchlägt, und die Unangemeſſenheit oder der Widerſpruch der Wirklichkeit zur Idee ſich nur immer wiederholt, ſtatt überwunden zu werden.

---

*) Man leſe am Schluſſe der Rechtsphiloſophie §. 344. die erwähnten Worte Hegels.

Der in ſeiner Wahrheit ſich verwirklichende und wirkliche allgemeine Geiſt iſt zwar nicht abſoluter, göttlicher, wohl aber allſeitig vollendeter objectiver Geiſt; die vollkommene Wirklichkeit der Vernunft iſt, als die ſeiner Idee adäquate abſolute Gegenwart, ſein ſich in allen Momenten und Beziehungen bewährendes ewiges Reich, und die Individuen, von denen „jedes (in ſeiner Weiſe) mit dem vollſtändigen Reichthume des Geiſtes ausgeſtattet iſt", ſind nicht endliche und mithin vergängliche Momente oder unſelbſtſtändige Uebergangspunkte, ſondern ſubjective Totalitäten oder an und für ſich ſeiende Einheiten des Ganzen, die, durch ihre innere Univerſalität der zeitlichen und örtlichen Beſchränkung enthoben, ihre Entwicklung zu dem Zwecke vollenden, um den vollſtändigen Reichthum des Geiſtes als ewige Vermittlungspunkte ſeines Reiches zu genießen. —

IV. Der religionsphiloſophiſche Beweis.

Wenn es ſchon der Idee des allgemeinen, objectiven Geiſtes widerſpricht, daß er ſich nur in unſelbſtſtändigen Individuen verwirkliche, ſo widerſpricht es noch weit mehr der Idee des abſoluten, göttlichen Geiſtes, daß er ſich in Geiſtern offenbare, die durch die Vergänglichkeit ihrer Exiſtenz die Unwahrheit und Endlichkeit ihres Weſens erweiſen würden.

Zwar unterſcheidet der moderne Pantheismus den göttlichen abſoluten Geiſt von dem allgemein menſchlichen objectiven Geiſte nur formell; aber ſo ſehr hat er ſein religiöſes Bewußtſein doch nicht negirt, daß er nicht ſelbſt einigen Anſtand nimmt, den Heraklitiſchen Gedanken eines im Zerſtören ſchaffenden und im Schaffen zerſtörenden Gottes ausdrücklich und wörtlich zu behaupten. —

Dennoch iſt dieſe Vorſtellung*) dem Pantheismus weſentlich.

Denn wird Gott nicht als an und für ſich ſeiender Urgeiſt, und mithin nicht als Urperſönlichkeit gedacht, ſo können auch die relativen Geiſter nicht als wahrhafte Perſönlichkeiten gedacht werden. Der Pantheismus denkt Gott als das abſtract Unendliche, welches ſich in der Welt nothwendigerweiſe verendliche, um durch Negation des Endlichen ſich als unendlichen Geiſt zu ſetzen und zu wiſſen**). Geht aber das Denken zur Idee

---

*) Heraklit nannte die Welt ein Spiel des Zeus, daher er von Zeus, d. h. Gott, ſagte: δημιουργὸς ἐν τῷ κοσμουργεῖν παίζει (Clem Alex. paed. 1. pag. 90), unter welchem Spielen im Weltbilden er, im Zuſammenhange mit ſeiner Lehre von dem Wechſel des Werdens und Vergehens der Welt, nichts Anderes als jene im Schaffen zerſtörende und im Zerſtören ſchaffende Thätigkeit verſtehen konnte.

**) In dieſem Sinne ſagt z. B. Hegel S. 101. I. Bd. Religionsphiloſophie: „Einerſeits weiß ich mich als nichtig, andererſeits als affirmativ, als geltend, ſo daß das Unendliche mich gewähren läßt. Man kann dies die Güte des Unendlichen nennen, wie das Aufheben des Endlichen die Gerechtigkeit genannt werden kann, wornach das Endliche manifeſtirt werden muß als Endliches". Wenn er gleich gegen die Conſequenz des Syſtems an einigen Stellen der Religionsphiloſophie von der Unendlichkeit und Unſterblichkeit des Ichs ſpricht, z. B. I. Bd. S. 264, ſo hat er doch in der ſo eben erwähnten Stelle die Eigenſchaften des Unendlichen: die Güte und Gerechtigkeit, in keinem andern Sinne beſtimmt, als in welchem ſie die Thätigkeitsweiſen des im Zerſtören ſchaffenden, im Schaffen zerſtörenden Heraklitiſchen Gottes ſind, und Hegels Schüler Michelet commentirt in ſeiner Geſchichte der Philoſophie Hegels Denkweiſe mit den Worten: „Alles, was entſteht, iſt werth, daß es zu Grunde geht".

Sogar Hegel ſelbſt beſtimmt II. Log S. 258 die Dialektik der Subſtanz dahin, daß ſie abſolute, im Zerſtören ſchaffende,

eines an und für ſich ſeienden, wahrhaft abſoluten Urgeiſtes fort *), welcher ſich als freier Schöpfer, Erlöſer und Vollender der Welt offenbart, ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß er kein Gott der Todten, ſondern der Lebendigen iſt.

Iſt die Unſterblichkeit im poſitiven Sinne ſich ſelbſt bewährende Exiſtenz, ſo iſt ſie in der innern Wahrheit und Unendlichkeit des Geiſtes begründet. Der individuelle Geiſt iſt nur dadurch des ewigen Lebens fähig, und wird nur dadurch deſſelben theilhaftig, weil er an ſich ewig iſt. Dieſe innere Ewigkeit iſt aber eben ſeine Wahrheit und Unendlichkeit.

---

und im Schaffen zerſtörende Macht ſei; und da der Begriff der abſoluten Subjectivität, durch welchen er die Gottheit definirt, die Beſtimmung der abſoluten Negativität vorausſetzt und in ſich ſchließt, ſo iſt jene Vorſtellung Heraklits, dem er überhaupt den vollſtändigſten Beifall zollt (vergl. Geſch. der Philoſ. I S. 341), in der Conſequenz ſeines Syſtems enthalten, wenn er ſie gleich in ſeiner Religionsphiloſophie nicht direct ausſpricht, ſondern nur von einem durch Negation des Endlichen ſich ſelbſt ſetzenden und wiſſenden unendlichen Geiſt und inconſequenterweiſe ſogar, aber nur an einigen Stellen, die in dieſer Vereinzelung nicht entſcheidend ſind, von der „Unendlichkeit und Unſterblichkeit des Ichs“, das er anderwärts unter „das Endliche, Vergängliche“ rechnet, ſpricht.

*) Die innere Nothwendigkeit dieſes Fortganges hat der Verfaſſer in ſeiner Schrift: die Idee der Gottheit, und im ſpeculativ theologiſchen Theile ſeiner Metaphyſik zu erweiſen verſucht. Beiläufig erlaube ich mir die Bemerkung, daß der Herr Herausgeber die in letzterem Werke entwickelte Theorie von Gott und ſeinem Verhältniſſe zu der Welt, zufolge ſeines Berichtes darüber (IV. Bd. II. Heft S. 200—203), zum Theile unrichtig aufgeführt und dargeſtellt hat. Ich glaube, auf dieſes Mißverſtändniß, deſſen Anlaß und Löſung in den in der Vorrede zu meiner „Idee der Gottheit“ S. XXII. gegebenen Erklärungen, ausgedrückt iſt, um ſo eher aufmerkſam machen zu müſſen, je wichtiger das Urtheil des hochgeachteten Herrn Herausgebers iſt.

Wenn ſich nun ſeine Unſterblichkeit ſchon in jedem ſeiner Verhältniſſe als ſeine Ewigkeit erweiſt, ſo erhellt doch von ſelbſt, daß das relativ ewige Leben des geſchaffenen Geiſtes nur durch ſeine Einheit mit dem im abſoluten Sinne ewigen Geiſte ſich realiſiren und vollenden könne. Iſt einmal die Wahrheit der göttlichen Perſönlichkeit erkannt, ſo folgt die Ueberzeugung der wahrhaften und mithin ewigen Perſönlichkeit des geſchaffenen Geiſtes von ſelbſt; daher alle theiſtiſchen Syſteme auf den Gedanken der Unſterblichkeit führen.

Denn was widerſpräche der Idee eines intelligenten, ſittlichen Schöpfers mehr, als daß er nur Weſen entſtehen und vergehen ließe, die durch ihre Vergänglichkeit ihre innere Unwahrheit oder Endlichkeit (Einſeitigkeit) beweiſen würden? Und was entſpricht ſeiner Idee mehr, als daß er ſeine unendliche Macht, Liebe und Weisheit durch die Schöpfung von relativen Perſönlichkeiten beweiſe, die beſtimmt und berufen ſind, durch die innere Unendlichkeit ihres Weſens, die Wahrheit ihres Willens und die Univerſalität ihres Geiſtes, Zeugen ſeiner Herrlichkeit und Theilnehmer des Reiches zu werden, in welchem er ſeine Gottheit offenbart? Denn nur von ihm ähnlichen ſelbſtſtändigen und ſelbſtbewußten Weſen kann Gott liebend geliebt und wiſſend gewußt werden, und dieſe Liebe und Gegenliebe, dieſes Erkennen und Erkanntwerden iſt das höchſte Ziel und der höchſte Zweck der Selbſtoffenbarung, d. h. der Schöpfung Gottes.

Die Einheit des relativen Geiſtes mit dem abſoluten iſt an ſich nur Weſenseinheit; erſt durch ſein Wollen und in ſeinem Wiſſen wird er an und für ſich mit Gott eins, welche freie gewußte Willens- und Geiſteseinheit die Selbſtunterſcheidung des Geſchöpfes von Gott nicht aufhebt, ſondern durch dieſelbe vermittelt iſt.

An ſich, d. h. ſeiner Weſenheit oder Möglichkeit nach, iſt das Geſchöpf überzeitliches Weſen, da Gott, wenn er die Welt gleich als freier Schöpfer zeitlich, d. h. in

der geſetzmäßigen Aufeinanderfolge der Dinge und Individuen, wirklich werden läßt, doch nur das durch ſeine Allmacht, die keine accidentelle zufällige Eigenſchaft iſt, ewig Mögliche verwirklicht.

Durch ihre zeitliche, d. h. ſucceſſive, Entwicklung und Bildung hat die an ſich freie Seele die Beſtimmung, ihre weſentliche*) (potenzielle) Ewigkeit zur wirklichen (actuellen) Ewigkeit, d. h. ſich ſelbſt bewährenden Exiſtenz des ſeine Idee wiſſenden und realiſirenden Geiſtes zu vollenden.

Der ſich in der Totalität ſeiner ewigen Idee erfaſſende und ſich aus ihr beſtimmende Geiſt aber iſt als weſentlicher Vermittlungspunkt eines geiſtigen Reiches durch ſeine derivirte Abſolutheit, d. h. ſeine Gottähnlichkeit, des göttlichen Lebens theilhaftig **), wenn gleich ſeine Ewigkeit als

---

*) Dieſe weſentliche Ewigkeit der Geſchöpfe, als ihr ewiges in Gott Begründetſein, iſt die Wahrheit in der Vorſtellung ihrer Präexiſtenz. Die wirkliche Ewigkeit, zu der ſich die Zeit ſelbſt vollendet, iſt als thätige (actuelle) Wirklichkeit und Wahrheit der vollendeten Geiſter zu denken.

**) Denkt man die Unendlichkeit des individuellen Geiſtes als (intenſive) Unendlichkeit ſeines Weſens und als Vollendung ſeiner ideellen Wirklichkeit, ſo widerſpricht ſie ſeiner Bedingtheit als Geſchöpf und ſeiner Relativität als Organ des Reiches Gottes nicht. Aber ſie iſt weſentlich von der Unendlichkeit des Urgeiſtes unterſchieden, der nicht nur an und für ſich vorausſetzungsloſes Urſubject, ſondern auch das die Objectivität begründende und begreifende Urprincip iſt. Daſſelbe gilt von der Abſolutheit des individuellen Geiſtes, wenn man darunter ſeine in ſich begründete und geſchloſſene Exiſtenz verſteht. Denn obwohl dieſe Abſolutheit des Geſchöpfs eine derivirte iſt, ſo folgt ſie doch aus dem Begriffe des Subjects, welches, als ſich ſelbſt beſtimmendes und wiſſendes, und mithin als an und für ſich ſeiendes Weſen, ſich ſelbſt begründet und verwirklicht, und aus ſeiner Verwirklichung in ſich ſelbſt zurück kehrt und ſich ſelbſt erfaßt.

eine abgeleitete, von Gott verliehene, und mithin relative, von der abſoluten göttlichen Ewigkeit unterſchieden iſt.

Offenbart ſich Gott durch die Welt vollkommen, und mithin in ſeiner Wahrheit und Unendlichkeit, ſo werden die ſich ſelbſt beſtimmenden und wiſſenden Geſchöpfe relative Einheiten derſelben Idee ſein, deren abſolute Einheit der Urgeiſt an und für ſich iſt, und mithin ſeiner Ewigkeit theilhaftig werden — und dies iſt der Begriff ihrer derivirten Abſolutheit, d. h. ihrer Gottähnlichkeit; — da ſie aber nichts deſtoweniger von ihm abhängige Weſen ſind, ſo werden ſie Alles, was ſie an und für ſich und wahrhaft ſind, durch ihn ſein, ſo daß die göttliche abſolute Thätigkeit die Vorausſetzung der relativen Thätigkeit iſt, wodurch ſie ſich im Wiſſen und Wollen ſelbſt erfaſſen und beſtimmen, und ſich mithin als ſelbſtſtändige Subjecte erweiſen.

Wie es aus dem Begriffe des relativen Geiſtes folgt, daß er nur in der Einheit mit dem abſoluten Geiſte, als göttlichem Schöpfer, Erlöſer und Vollender, ſich ſelbſt begründen, befreien und vollenden könne, ſo folgt es aus der Idee des Gottmenſchen, welcher ebenſoſehr der menſchgewordene Gott, wie das Urbild der Menſchheit iſt und mithin die Vollendung des Verhältniſſes Gottes zur Welt perſönlich realiſirt*), daß die einzelnen menſchlichen Perſönlichkeiten nur durch die Gemeinſchaft mit dem göttlichen Mittler freie Organe des geiſtigen Organismus werden, welcher ſich zu dem ewigen, ſich in allen ſeinen Verhältniſſen bewährenden Reiche Gottes vollendet.

Das ewige Leben der verklärten, mit Gott durch den göttlichen Mittler vereinten Geiſter aber kann nach der Vollendung der Zeit nur in der vollkommnen, ſich allſeitig bewährenden Thätigkeit derſelben intellectuellen Liebe und deſſelben

---

*) Daher iſt die Idee des Gottmenſchen ebenſoſehr Reſultat der philoſophiſchen, wie der theologiſchen Forſchung.

idealen Wiſſens beſtehen, worin es ſchon im Zeitleben ſeine innere Unendlichkeit und Wahrheit, wenn gleich in unvollkommener Form und in beſchränktem Umfange, offenbart.

Nur dieſe Unvollkommenheit und Beſchränktheit, in welcher ſich die innere Wahrheit und Unendlichkeit des individuellen Geiſtes im Zeitleben offenbart, macht ſeinen zeitlichen, d. h. ſucceſſiven Fortſchritt nöthig, welcher eine Unangemeſſenheit zu ſeiner Idee, und mithin ein Sollen vorausſetzt. Iſt aber das Geſchöpf zur Vollendung ſeines Weſens oder zur Vollkommenheit, welche der Zweck oder das Ziel ſeines Fortſchrittes iſt, gelangt, und erkennt und verwirklicht es die Idee des Geiſtes in ihrer Totalität und Wahrheit, ſo iſt es durch dieſe innere Vollkommenheit oder Gottähnlichkeit über jeden zeitlichen Fortſchritt erhaben, ſo daß es in der unendlichen Thätigkeit der intellectuellen Liebe und der idealen Erkenntniß einer unendlichen Befriedigung, und mithin einer wahrhaften Seligkeit, fähig und theilhaftig wird.

Da alle Unvollkommenheit nur an der innern Wahrheit, alle Beſchränktheit nur im Verhältniſſe zur innern Unendlichkeit erkannt wird, ſo iſt ſchon dieſes Bewußtſein der Vergänglichkeit und Endlichkeit des geſammten räumlichen und zeitlichen Daſeins und Wirkens eine ſichere Bürgſchaft der durch die Vollendung der Zeit zur Ewigkeit zu verwirklichenden Befreiung des Geiſtes. Je mehr aber das ewige Leben im Zeitleben ſelbſt durch die relative Vollendung des Willens und Geiſtes anticipirt wird, deſto mehr wird die Ewigkeit zur Gegenwart, und dieſe relative Ewigkeit wird um ſo ſicherer als Uebergang zur abſoluten Gegenwart oder Wirklichkeit (ἐνέργεια) des ewigen Lebens erkannt, je entſchiedener ihre Unangemeſſenheit zur innern Unendlichkeit und Wahrheit des Geiſtes zum Bewußtſein kommt*). So vereint ſich das Selbſtbe-

*) Dagegen iſt es eine ungeheuere Inconſequenz und Selbſttäu-

wußtſein mit der Idee des ewigen Lebens, damit dieſe durch die innere Erfahrung begründet werde, und jenes ſich durch das Denken in ſeiner Allgemeinheit und Wahrheit erfaſſe.

Anmerkung. Von allen enthuſiaſtiſchen Anpreiſungen der Reſignation, welche die Individualität freudig opfere, hat diejenige die blendendſte Wirkung, welche dieſe Opferung der Selbſtheit als Rückkehr in's Unendliche darſtellt. Daher hat auch dieſe Hoffnung, Eins, d. h. hier identiſch, mit dem Abſoluten zu werden, edle philoſophiſche Gemüther, z. B. einen Spinoza, und ſelbſt einen Schleiermacher, am meiſten bezaubert. Hören wir darüber den Verfaſſer der Briefe über Dogmatismus in den philoſophiſchen Schriften S. 163. „Ich glaube", beginnt Schelling S. 163. den achten dieſer Briefe, „indem ich vom Moralprincipe des Dogmatismus (der Vernichtung ſeiner ſelbſt im Abſoluten) ſpreche, im Mittelpunkte aller möglichen Schwärmerei zu ſtehen. Die heiligſten Gedanken des Alterthums und die Ausgeburten des menſchlichen Wahnwitzes treffen hier zuſammen. „„Rückkehr in die Gottheit, die Urquelle aller Exiſtenz, Vereinigung mit dem Abſoluten, Vernichtung ſeiner ſelbſt"" iſt die nicht das Princip aller ſchwärmeriſchen Philoſophie, das nur von Verſchiedenen verſchieden — nach ihrer Geiſtes- und Sinnesart ausgelegt — gedeutet, in Bilder gehüllt worden iſt. Das Princip für die Geſchichte aller Schwärmerei

---

ſchung, wenn man einerſeits nach Heraklits Vorgange „die Negativität für das abſolute Princip" und den Widerſpruch für das „Geſetz aller Selbſtbewegung" (Hegels Log. II. S. 72 u. III. S. 388) erklärt; andererſeits aber ſich einbildet: alles Wirkliche ſei vernünftig, und das Diesſeits ſei daher (Rechtsphil. §. 270. S. 260 erſte Ausg.) „göttlicher, ſich zur Organiſation einer Welt entfaltender Wille", und ſomit ebenſoſehr das Bewußtſein der relativen Verkehrtheit und Unvollkommenheit der Gegenwart, wie die Hoffnung einer (für uns) künftigen Vollendung der Zeit zur Ewigkeit, d. h. zu einem ſich allſeitig bewährenden Reiche Gottes, negirt.

iſt hier zu finden. „„Ich begreife, ſagen Sie, wie Spinoza den Widerſpruch ſeines Moralprincips ſich verbergen konnte. Aber wie konnte der heitere Geiſt eines Spinoza ein ſolches zerſtörendes, vernichtendes Princip ertragen?““ Ich kann Ihnen nichts Anderes antworten, als, leſen Sie ſeine Schriften in dieſer Hinſicht, und Sie werden die Antwort auf Ihre Frage ſelbſt finden. Eine natürliche, unvermeidliche Täuſchung hatte ihm und allen edlen Geiſtern, die daran glaubten, jenes Princip erträglich gemacht. Ihm iſt intellectuelle Anſchauung des Abſoluten das Höchſte, die letzte Stufe der Erkenntniß, zu der ein endliches Weſen ſich erheben kann, das eigentliche Leben des Geiſtes. Woher konnte er die Idee derſelben geſchöpft haben, als aus ſeiner Selbſtanſchauung? man darf nur ihn ſelbſt leſen, um ſich ganz davon zu überzeugen*). Dieſe intellectuelle Anſchauung tritt dann ein, wo wir für uns ſelbſt aufhören Object zu ſein, wo, in ſich ſelbſt zurückgezogen, das anſchauende Selbſt mit dem Angeſchauten identiſch iſt. In dieſem Momente der Anſchauung ſchwindet für uns Zeit und Dauer, nicht wir ſind in der Zeit, ſondern die Zeit — oder vielmehr nicht ſie, ſondern die reine, abſolute Ewigkeit iſt in uns. Nicht wir ſind in der Anſchauung der objectiven Welt, ſondern ſie iſt in unſerer Anſchauung verloren. Dieſe Anſchauung ſeiner ſelbſt hatte Spinoza objectivirt. Indem er das Intellectuelle in ſich erſchaute, war das Abſolute für ihn kein Object mehr. Dies war Erfahrung, die zweierlei Auslegung zuließ. Entweder er war mit dem Abſoluten, oder das Abſolute war mit ihm identiſch geworden. Im letztern Falle war die intellectuelle Anſchauung Anſchauung ſeiner ſelbſt, im erſtern Anſchauung eines abſoluten Objects. Spinoza zog das Letzte vor. Er glaubte ſich ſelbſt mit dem abſoluten Objecte identiſch, und in ſeiner Unendlichkeit

*) Z. B. Eth. L. V. prop. 30. Mens nostra, quatenus se sub aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque se in Deo esse et per Deum concipi.

verloren. Er täuſchte ſich, indem er dies glaubte. Nicht er war in der Anſchauung des abſoluten Objects, ſondern umgekehrt, für ihn war alles Objective in der Anſchauung ſeiner ſelbſt verſchwunden. Aber jener Gedanke — im abſoluten Objecte untergegangen zu ſein — war ihm ebendeswegen erträglich, weil er durch Täuſchung entſtanden war, um ſo erträglicher, da dieſe Täuſchung unzerſtörbar iſt. Schwerlich hätte je ein Schwärmer ſich an den Gedanken, in dem Abgrunde der Gottheit verſchlungen zu ſein, ſich vergnügen können, hätte er nicht immer an die Stelle der Gottheit wieder ſein eigenes Ich geſetzt. Dieſe Nothwendigkeit, überall noch ſich ſelbſt zu denken, die allen Schwärmern zu Hülfe kam, kam auch Spinoza zu Hülfe. Indem er ſich ſelbſt, als im abſoluten Objecte untergegangen, anſchaute, ſchaute er doch noch ſich ſelbſt an, er konnte ſich ſelbſt nicht als vernichtet denken, ohne ſich zugleich als exiſtirend zu denken.“ So Schelling.

Die wahrhafte Opferung der negativen falſchen Selbſtheit: des Egoismus hat, als Negation des Negativen, die Verwirklichung der wahren, ewigen Perſönlichkeit zum Zwecke, die, als freier Wille und wiſſender Geiſt, mit der Gottheit und dem göttlichen Reiche in den intellectuellen Liebe und der idealen Erkenntniß eins iſt, ein ſich Eins Fühlen und Wiſſen, welches nur den Widerſpruch, nicht aber den Unterſchied, negirt, ſondern durch ihn vermittelt iſt.

Begründet dieſe Willens- und Geiſtes-Einheit des Menſchen mit Gott ſeine unendliche Freiheit und Seligkeit, indem er ſich in derſelben ebenſoſehr ſeiner göttlichen Erlöſung, Heiligung und Erleuchtung, wie ſeiner Abhängigkeit von Gott *),

*) Dieſe Abhängigkeit von Gott iſt es, welche der Pantheismus — man erinnere ſich an Hegels frivoles Urtheil über Schleiermachers Abhängigkeitsgefühl in der Vorrede zu Hinrichs Religionsphiloſophie — verwirft. Schleiermacher hat in ſeiner Dogmatik eben durch das abſolute Abhängigkeitsgefühl, das erwieſenermaßen mit dem abſoluten Freiheitsgefühl eins iſt oder

bewußt wird, ſo iſt dagegen jenes mit dem Unendlichen Identiſchwerden, oder jenes von dem Weltgeiſt Negirtwerden, ein Schickſal der Art, daß man nicht weiß, ob man mehr den Menſchen bedauern ſoll, der den unendlichen Werth des geiſtigen Lebens nur erkennen lernt, um es zu verlieren, oder ob man ſich mehr über den Gott wundern ſoll, der ſich nur in endlichen*), und mithin vergänglichen Weſen offenbaren kann, und um ſeine Exiſtenz zu behaupten oder fortzuſetzen, ſeine Geſchöpfe ebenſoſehr negiren, wie ſetzen muß?

Am Großartigſten ſcheint die freudige Ergebung in das Schickſal des Todes, wenn dieſer als die mit der Vollendung der Perſönlichkeit identiſche Erweiterung derſelben und als ihre Rückkehr ins Unendliche gedacht wird.

So ſchließt z. B. Schleiermacher in den begeiſterten Monologen den Abſchnitt über die Prüfungen S. 54 mit den Worten: „Wo iſt das ſchöne Ideal vollkommener Vereinigung? — Die Freundſchaft, die gleich vollendet auf beiden Seiten iſt? Nur wenn in gleichem Maaße Beiden Sinn und

---

wird, den Pantheismus überwunden, indem er es nicht als ſolches, oder abſtrakt, ſondern in ſeiner Beziehung auf die ethiſchen Eigenſchaften Gottes, ſeine Gerechtigkeit, Liebe und Weisheit, zur Baſis ſeiner chriſtlichen Dogmatik macht. Vergl. des Verfaſſers Idee der Gottheit S. 70—72. Man mißverſteht Schleiermachern total, wenn man meint, das abſtrakte Abhängigkeitsgefühl, das ſich nur auf die Allmacht Gottes, dieſe phyſiſche Eigenſchaft, bezieht, begründe nach ihm die Religioſität, da er doch ausdrücklich erklärt, nur das Chriſtenthum ſei poſitive, wahre Religion, und nur in ſeiner Beziehung auf die ethiſchen Eigenſchaften Gottes, nach denen Schleiermacher das Syſtem des chriſtlichen Glaubens eintheilt, habe das Abhängigkeitsgefühl, welches ſich ihm zu den verſchiedenen Formen des Gottesbewußtſeins entwickelt, eine chriſtliche Bedeutung.

*) Unter dem Endlichen wird hier daſſelbe verſtanden, was Hegel gewöhnlich darunter verſteht, und wornach es das der Idee Unangemeſſene oder Widerſprechende iſt.

Liebe faſt über alles Maaß hinausgewachſen ſind. Dann aber ſind mit der Liebe zugleich auch ſie vollendet, und es ſchlüge dann gewiß die Stunde, die wohl Allen ſchon früher hat geſchlagen, der Unendlichkeit ſich wiederzugeben.“

Dagegen fragt er im letzten Abſchnitte S. 109 derſelben Monologen ſehr wahr: „Hat etwa der Geiſt ſein endliches Maaß und Größe, daß er ſich ausgeben kann und erſchöpfen? Nützt ſich ab ſeine Kraft durch die That, und verliert Etwas bei jeder Thätigkeit? Die des Lebens ſich lange freuen, ſind es nur die Geizigen, welche wenig gehandelt haben? — Was hilft Haushalten mit dem Handeln und Ausdehnen in die Länge, wenn doch am Ende deß nichts mehr iſt, was du gehabt haſt? — Aber es iſt nicht ſo unſer Loos und Maaß; es vermag nicht ſolch irdiſch Geſetz unter ſeine Formen zu bannen den Geiſt. Woran ſollte ſich brechen ſeine Gewalt? was verliert er von ſeinem Weſen, wenn er handelt und ſich mittheilt? Was gibts, das ihn verzehrt? Klarer und reicher fühle ich mich jetzt nach jedem Handeln, ſtärker und geſunder. Denn bei jeder That eigne ich mir Etwas an von dem gemeinſchaftlichen Lebenselemente der Menſchheit, und wachſend beſtimmt ſich genauer meine Geſtalt. — Bewohnt denn der Geiſt die Faſer des Fleiſches, oder iſt er Eins mit ihr, daß er auch ungelenk zur Mumie wird, wenn dieſe verknöchert? Dem Körper bleibe, was ſein iſt. Stumpfen die Sinne ſich ab, werden ſchwächer die Bilder von den Bildern der Welt, ſo muß wohl auch ſtumpfer werden die Erinnerung und ſchwächer manches Wohlgefallen und manche Luſt. Aber iſt dies das Leben des Geiſtes? Dies die Jugend, deren Ewigkeit ich verehre? Sind eines Tages kleine Begebenheiten meine Welt? — oder die Vorſtellungen aus dem engen Kreiſe, die des Körpers Gegenwart umfaßt, die ganze Sphäre meines innern Lebens? Wer wagt es, zu behaupten, daß auch die Kraft und Fülle der großen heiligen Gedanken, die aus ſich ſelbſt der Geiſt erzeugt, abhänge vom Körper, und der Sinn

für die wahre Welt von der äußern Glieder Gebrauche? Oder hängt nur des Willens Kraft an der Stärke der Muskeln? am Mark gewaltiger Knochen? oder vermögen die mancherlei Leiden niederzudrücken den Geiſt, daß er unfähig wird zu ſeinem innerſten, eigenſten Handeln? Ihnen widerſtehen iſt auch ſein Handeln, und auch ſie rufen große Gedanken zur Anwendung hervor in's Bewußtſein. Dem Geiſte kann kein Uebel ſein, was ſein Handeln nur ändert." Wie ſchön widerlegt Schleiermacher in dieſen aus der Wahrheit des Selbſtbewußtſeins und der Idee des Geiſtes geſprochenen Worten die durch Spinoza's einſeitigen Realismus in ihm entſtandene Meinung von der Endlichkeit des ſelbſtbewußten Geiſtes und ſeiner Abhängigkeit von der Natur, in die er nach derſelben Nothwendigkeit zurückſinke, mit der er aus ihr entſtanden ſei. Das Maaß oder die Grenze der Perſönlichkeit iſt in poſitiver Beziehung die Beſtimmtheit, in der ſie ihre Wirklichkeit hat, da das Maaß- oder Grenzenloſe, als das Unbeſtimmte, keiner Exiſtenz fähig iſt*). Dieſe Beſtimmtheit iſt mithin ſo wenig Negation ſeiner innern Unendlichkeit, daß dieſe ſich vielmehr nur in dem durch ihre Selbſtverwirklichung beſtimmten Maaße erfaßt und bethätigt. Die Vollendung der Perſönlichkeit, in welcher ſie ihr Maaß erreicht, oder vielmehr ihre Idee realiſirt, iſt ſo wenig die Aufhebung derſelben, daß vielmehr der Geiſt eben in ſeiner Vollendung ſeiner ſelbſt wahrhaft mächtig iſt. Wird der Geiſt, wie Schleiermacher ſelbſt behauptet, ſchon im Verlaufe ſeiner Entwicklung und Bildung durch ſein Handeln kräftiger, klarer und reicher, ſo gilt dieſe Affirmation oder Bewährung ſeiner ſelbſt oder ſeines Weſens noch weit mehr von der Thätigkeit des vollendeten Geiſtes, welcher, ſtatt dem irdiſchen Geſetze unterworfen zu ſein, durch

*) Selbſt Gott iſt nicht das unbeſtimmteſte, ſondern das durch ſein Wollen und Wiſſen beſtimmteſte, vollendetſte Weſen (Deus omnibus numeris absolutus.)

ſeine Thätigkeit ſeine Kraft zu verzehren oder ſein Weſen zu verlieren, vielmehr in ſeiner ideellen Bethätigung ſich ſelbſt verwirklicht, und aus ſeiner Aeußerung oder ſeinem Wirken ebenſo ewig in ſich zurückkehrt und ſich ſelbſt erfaßt, wie er ſich im Erkennen und Wollen manifeſtirt.

Die von Schleiermacher S. 111 der Monologen ausgeſprochene Frage: „Wann fang' ich an, durch die That nicht zu werden, ſondern zu vergehen?“ hat nur auf dem einſeitig realiſtiſchen Standpunkte Bedeutung, nach welchem das Leben des Geiſtes als unmittelbar nothwendige Wirkung einer endlichen Kraft betrachtet wird. Allein die Thätigkeit des Geiſtes iſt nicht dieſes Werden, ſondern ſie iſt ein ſich ſelbſt Beſtimmen, wodurch er als an ſich unendliches Vernunftweſen ſich ſelbſt verwirklicht und vollendet.

Die Vollkommenheit, welche das Individuum im Ideale vollendeter Liebe und vollendeter Erkenntniß erreicht, iſt ſo wenig die Erweiterung der Perſönlichkeit in's Maaßloſe, und mithin die Aufhebung ihrer Grenze oder vielmehr ihrer Beſtimmtheit; — die Grenze iſt nur der negative Ausdruck der Beſtimmtheit — daß ſie vielmehr im Unterſchiede von dem durch Widerſprüche und Mängel geſtörten zeitlichen Daſein ihre ſich allſeitig bewährende und mithin ewige Wirklichkeit iſt.

Das Vernunftweſen erweiſt ebendadurch ſeine innere Univerſalität, daß es in dem reellen und ideellen Verhältniſſe zur Welt ſich ſelbſt nicht verliert, ſondern ſich in der Wechſelwirkung mit derſelben durch die Bildung ſeiner innern Welt zum an und für ſich ſeienden Ganzen entwickelt und vollendet.

Derſelbe Irrthum, der Schleiermachern nach Spinoza die abſolute Perſönlichkeit Gottes verkennen ließ, ließ ihn auch die relative Perſönlichkeit des Menſchen verkennen. Hat aber das Denken den ſubſtanziellen Standpunkt,

wornach Gott nur die Einheit der Welt, der Menſch nur Moment des göttlichen Lebens iſt, durch das Princip der Subjectivität überwunden, ſo wird die Rückkehr des creatürlichen Geiſtes zur Gottheit nicht als ein Rückfall in das unperſönliche Sein, ſondern als freie, ſelbſtbewußte Rückkehr, und mithin als Vereinigung des menſchlichen Willens und Geiſtes mit dem göttlichen, zu denken ſein, eine Einheit, die durch ihre Wahrheit die Gewißheit ihrer Ewigkeit in ſich ſchließt.

Andeutungen über das wiſſenſchaftliche Verhältniß der Naturkunde zur Theologie.

Von

Hofprediger Dr. Ackermann.

---

1. Ueber das Beſtreben, Naturparallelen in die Theologie hereinzuziehen, ſpricht ſich Herr D. Günther im 4ten Bande dieſer Zeitſchrift, S. 151, nicht eben anerkennend und gutheißend aus. Er ſagt a. a. O.: „Dem ganzen Unternehmen geht einſtweilen nur die Kleinigkeit ab, d. h. die Unterſuchung, welche Beweiskraft in der Theologie Parallelen haben, gezogen zwiſchen Prozeſſen im Leben des Geiſtes und der Natur.“ — Die wiſſenſchaftliche Bedeutſamkeit des Genannten iſt ſo groß, daß nicht leicht irgend einer ſeiner Ausſprüche gering angeſchlagen werden darf. Mit dem eben angeführten Ausſpruche darf dies um ſo weniger geſchehen, als er eine der wichtigſten wiſſenſchaftlichen Fragen unſerer Zeit berührt.

2. Herr D. Günther iſt nicht der Einzige unter den jetzt lebenden Stimmführern der Wiſſenſchaft, der über die Ausbeutungsverſuche der Naturkunde für die Theologie geringſchätzig denkt und urtheilt. Seine eben erwähnte Aeußerung wird ohne Zweifel weit und breit Anklang finden, da die Zahl derjenigen Theologen und Philoſophen, welche das Einbringen von Analogieen aus dem Naturgebiete in's Glaubensgebiet entſchieden perhorresciren, ziemlich groß iſt.

3. Die Beſorgniſſe, aus welchen dieſes Perhorresciren meiſtentheils hervorgeht, ſind in gewiſſem Betrachte höchſt ehrenwerth. Es ſind deren hauptſächlich zwei: einmal fürchtet man das Aufkommen materialiſtiſcher und pantheiſtiſcher Richtungen

in der Theologie, und dann das Ausarten ſtreng wiſſenſchaftlicher Denkthätigkeit in pantheiſtiſches Bilderſpiel, ſobald die Theologie ſich mit der Naturkunde befreundet, und ſie zu ihren Gunſten auszubeuten ſucht.

4. Ungegründet kann man dieſe Beſorgniſſe durchaus nicht nennen. Die Erfahrung hat allerdings gezeigt, ſowohl daß der Geiſt theologiſcher Forſchung, indem er ſich dem Naturſtudium hingab, öfters in die Sümpfe des Materialismus und Pantheismus gerieth, als auch daß von Seiten der Naturtheologie her ein wilder Schwarm von phantaſtiſchen Einfällen und Combinationen nicht ſelten in den heiligen Hain der chriſtlichen Gottesgelahrheit hereingebrochen iſt, und der hieher gehörigen Schärfe und Beſtimmtheit der Begriffe weſentlichen Eintrag gethan hat.

5. Allein — muß ſich denn dies immer und durchaus begeben? Iſt es denn rein unmöglich, den Lauf des theologiſchen Naturſtudiums durch die beiden genannten Strudel glücklich hindurchzuführen? Muß denn jedes Eingehen der Theologie auf den Inhalt der Naturwiſſenſchaft unausbleiblich entweder der Scylla des Pantheismus oder der Charybdis der Phantaſterei verfallen? — Kein Vernünftiger wird dies behaupten mögen!

6. Mithin ſpricht die bezeichnete Erfahrung nicht etwa ein abſolutes Veto aus in Abſicht auf den freundſchaftlichen Verkehr zwiſchen Theologie und Naturkunde, ſondern nur eine Warnung. Die Theologie kann nicht genug auf ihrer Hut ſein, ſobald ſie ſich mit der Naturkunde befaßt, daß ihr dieſe Befaſſung nicht, ſtatt förderlich, nachtheilig und verderblich werde. Schon Baco macht bekanntlich wiederholt auf die Gefahren aufmerkſam, denen die naturaliſirende Theologie unterworfen ſei, und warnt namentlich im erſten Buche ſeiner Schrift de augm. scient. vor dem argen Irrthume, aus der Betrachtung der natürlichen Dinge die eigentlichen Aufſchlüſſe über das Weſen Gottes und der göttlichen Dinge herleiten zu wollen. Aufſchlüſſe über göttliche Dinge, im ſtrengſten Sinne

des Wortes, kann und ſoll die Theologie nicht aus der Natur herholen. Wie aber? Auch keine Aufhellungen?

7. Leider iſt in der angedeuteten Beziehung die Zahl derjenigen Schriften vorherrſchend, die den Spiritualismus zum Naturalismus depotenziren. Wie geiſtvoll dergleichen Schriften alsdann auch immer ſein mögen, — die Wiſſenſchaft hat doch gar wenig Gewinn von ihnen. Man denke z. B. an Cabanis rapport du physique et du moral de l'homme. 2te Aufl. Paris 1805. 2 Bde. Haben wir nicht aber auch ächt wiſſenſchaftliche und gehaltreiche Werke, die dem Phyſiſchen Gerechtigkeit widerfahren laſſen, ohne dem Spirituellen Etwas dabei zu vergeben? Ich erinnere hier zunächſt nur an Leupoldt's Anthropologie, 2 Bde. Erlangen 1834.

8. Wie dem auch ſei, — nothwendig und unerläßlich iſt es jedenfalls, daß die obſchwebende Streitfrage gründlich erfaßt und erörtert werde. Es iſt durchaus an der Zeit, das Verhältniß der Theologie zur Naturwiſſenſchaft in Unterſuchung zu ziehen, und über den Einfluß der letzteren auf die erſtere in's Reine zu kommen. Einſtweilen, bis der hierzu geeignete Mann und Ort ſich finden, mag es mir vergönnt ſein, meine unmaßgeblichen Anſichten darüber in fragmentariſcher Form hier niederzulegen.

9. Zuvörderſt leuchtet ein, daß die oben angeführte Bemerkung Günther's, ſo wie ſie vorliegt, genau erwogen, von wenig Belang und Gewicht iſt. Bei einem Denker, wie Günther, muß man freilich vorausſetzen, daß er, wie über andere Materien, ſo auch über dieſen Punkt, etwas Tüchtiges und Treffendes zu ſagen wiſſe; und dies bezweifeln wir auch im Allgemeinen um ſo weniger, da ihm ja die Wiſſenſchaft bekanntermaßen über das hier in Betracht ſtehende Verhältniß, nämlich über das Verhältniß von Natur und Geiſt zu einander, ungemein werthvolle Belehrungen bereits verdankt. Wir läugnen aber, daß er es in dieſem beſondern Falle geſagt habe. Höchſt wahrſcheinlich iſt es ihm auch mit dem, was er hier geſagt, kein rechter Ernſt; oder er wird wenigſtens nicht wünſchen, daß man ſich genau an ſeine Worte halte. Geſtattete

er dies, gäbe er zu, daß der von ihm gebrauchte Ausdruck: beweiſen im eigentlichen Sinne genommen würde, ſo dürfte wohl nicht ſchwer zu zeigen ſein, daß ſeine erheblich ſein ſollende Einrede ziemlich unerheblich iſt, und wenig oder Nichts beweiſt.

10. Wenn Günther fragt: was beweiſen denn Parallelen aus der Natur in der Theologie? — ſo kann man für's Erſte die Gegenfrage aufſtellen: was beweiſen denn in der Theologie metaphyſiſche Speculationen? Ich möchte doch wirklich ſehen, wie man es darthun wollte, daß Ideen und Lehren der ſpeculativen Philoſophie in der chriſtlichen Theologie Beweiskraft hätten und ausübten im vollſten und ſtrengſten Sinne des Wortes! Stände es doch überhaupt um die Theologie ganz anders, als es ſteht, wenn das Beweiſen in ihr wirklich ſo beweiſend, und ſo leicht ausführbar wäre, als Herr G. anzunehmen oder zu fordern ſcheint.

11. Doch hiervon auch abgeſehen, kann die Güntherſche Bemerkung nicht für einen Kernſchuß gelten, weil ſie das, was jene Parallelen wollen und ſollen, gar nicht trifft; weil ſie dieſelben auf einen Grund hin abfertigen will, welchen als einen zureichenden Einlaßgrund vorzubringen ihnen nicht entfernt in den Sinn kommt. Träten die Naturparallelen zur Theologie heran und ſprächen: wir wollen Beweiſe für dich und in dir ſein! — ſo wäre es allerdings in der Ordnung, ihre Zuläſſigkeit in Frage und Zweifel zu ziehen. Werden ſie aber abgefertigt wegen Beweisunfähigkeit, da ſie doch nicht als Beweisfähigkeiten introducirt ſein wollen, ſo iſt dies ungefähr eben ſo, als wenn jemand, der N. heißt, deshalb nicht über die Gränze zugelaſſen wird, weil er X. heißt.

12. Genug! das Beweiſen und Nichtbeweiſen giebt und nimmt den Naturparallelen ihre theologiſche Bedeutſamkeit nicht. Es iſt ſehr gut möglich und denkbar, daß ſie in der Theologie Nichts, gar Nichts beweiſen, und demohngeachtet von Werth und Wichtigkeit für ſie ſind. Mit der Frage nach der Beweiskraft dieſer Parallelen wird der Gegenſtand nicht am rechten,

ſondern ganz am unrechten Flecke angefaßt, und der ganze Sachbegriff dadurch ſogleich verſchoben.

13. Wie Günther in der oben angeführten Stelle thut, ziehen gewöhnlich auch die übrigen Gegner theologiſcher Naturbetrachtungen die Sache gleich von vornherein in's Schiefe. Statt ſie bei der Baſis anzufaſſen, greifen ſie dieſelbe bei einigen hervorragenden Spitzen an, und biegen dieſelben um, oder brechen ſie ab, um daraus die Verwerflichkeit der Sache zu deduciren. Dies iſt aber weder ein gerechtes, noch ein wiſſenſchaftliches Verfahren. Soll die Sache wiſſenſchaftlich verhandelt werden, ſo darf man nicht beim Nutzen oder Schaden, beim Segen oder Unſegen anfangen, der davon ausgeht, oder ausgehen kann; ſondern zuerſt iſt die Nothwendigkeit oder Nichtnothwendigkeit derſelben zu ermitteln. Stellt ſich die Sache als eine nothwendige heraus, ſo muß ſie anerkannt, und ihrem Gehalte nach gewürdigt werden, mag ſie dann hie und da Schaden anrichten, und da und dort in's Excentriſche gerathen oder nicht.

14. Sehen wir uns alſo vor allen Dingen danach um, ob eine wiſſenſchaftliche Nothwendigkeit vorhanden iſt, daß ein geiſtiger Verkehr zwiſchen Theologie und Naturkunde eröffnet werde. Eine ſolche Nothwendigkeit wird ſich aber ſchon dem flüchtigen Blicke auf den gegenwärtigen Entwicklungsgang der genannten Wiſſenſchaften ohne Zweifel kund geben. Nach der Stellung, welche Theologie und Naturkunde im Gebiete der Wiſſenſchaften und hinſichtlich der geiſtigen Bildung unſres Jahrhunderts überhaupt jetzt einnehmen, iſt ein völliges Ignoriren der Naturkunde von Seiten der Theologie gar nicht mehr möglich; die Theologie kann und darf ſich die Mühe nicht mehr erſparen, auf die Naturkunde zu reflektiren, und von ihr Notiz zu nehmen; ein wahres, wirkliches Fortbilden der Theologie bei einer ſtrengen Abſperrung derſelben gegen nahe liegende Wiſſenſchaften läßt ſich gar nicht mehr durchführen. Ueberall, wohin ſich die Theologie jetzt wendet, wird ſie der Naturkunde begegnen, und dieſelbe vor ſich, oder zur

Seite ſehn. Soll ſie denn nun jedesmal, wenn ſie ihrer anſichtig wird, die Augen zumachen? oder ſtracks und barſch an ihr vorüberſchreiten, wie ein Student an einem andern vorübergeht, der in Verruf gethan worden iſt?

15. Es wäre höchſt einſeitig, wenn man die Nothwendigkeit des Notiznehmens von der Naturforſchung für die Theologie bloß aus der Furcht ableiten wollte: die Naturforſchung könne ſonſt unverſehens in die Bollwerke der Theologie Breſche ſchießen. Bekanntlich hat Herr Bretſchneider in ſeinem Schreiben an einen Staatsmann der Theologie ein ſich Befreunden mit den Reſultaten der Naturwiſſenſchaft aus dieſem Grunde dringend anempfohlen; und hierin iſt ihm auch Schleiermacher nachgefolgt in ſeinem Sendſchreiben an Lücke. (Siehe Stud. u. Krit. II. 3. S. 489.) Wenn man auch Beiden in den Prämiſſen, die ſie aufſtellen, Manches zugeben muß, ſo kann man ihnen doch nicht in den Folgerungen, die ſie daraus ableiten, ohne Weiteres beipflichten. Das ſcheue und ſchnelle Zurückziehen der theologiſchen Vorpoſten bei der Annäherung drohender naturhiſtoriſcher Reſultate, was Hr. Bretſchneider gern für Pflicht und Recht ausgeben möchte, iſt in der That, wie v. Raumer richtig bemerkt, jener Furchtſamkeit gleich zu ſetzen, mit welcher die nach Kanaan geſendeten Kundſchafter der Anblick der von fern geſehenen Enakskinder erfüllt hatte. Siehe v. Raumer Kreuzzüge I. S. 110.

16. Noch weniger, als aus der erwähnten Furcht, möchten wir das Hauptmotiv für den zwiſchen Theologie und Naturkunde zu errichtenden Freundſchaftsbund aus den Intereſſen des Tages ableiten. Die Intereſſen des Tages, — dies läßt ſich nicht verkennen, — ſind der Naturwiſſenſchaft zugewendet. Induſtrie und Realismus führen den Reigen an. Hieher ſind alle Blicke, alle Beſtrebungen, alle Werthſchätzungen gerichtet. Was nicht dieſe Farbe trägt, wird über die Achſel angeſehn. Sollte die Theologie deshalb den Umgang mit der Naturkunde ſuchen und cultiviren, um bei dem Geſchlechte dieſer Zeit wie-

der zu größerer Conſideration und Reputation zu gelangen? — Das ſei ferne!

17. Die Nothwendigkeit einer gründlichen Einlaſſung der Theologie auf das Naturſtudium in Gegenwart und Zukunft will ich vorläufig an einem Beiſpiele anſchaulich zu machen ſuchen. Ich erinnere zu dieſem Zwecke an die Pſychologie. Es iſt noch nicht ſehr lange her, daß man im Ernſte an die Independenz der Pſychologie von der Phyſiologie glaubte, und daß man die erſtere auch ohne Rückſichtnahme auf die letztere wiſſenſchaftlich conſtruiren und zu Stande bringen zu können meinte. Dieſe Zeit iſt jetzt vorüber. Denn wenn es auch noch immer Leute giebt, welche Pſychologieen drucken laſſen, und ſich für Pſychologen halten, und ſich dabei nicht im Mindeſten um Anatomie und Phyſiologie bekümmern, ſo werden doch ſolche Pſychologen nicht mehr als Einer in der Wiſſenſchaft gezählt, ſondern zu den Nullen gerechnet. In der Wiſſenſchaft ſteht es heut zu Tage feſt, entſchieden feſt, daß man das Studium des Seelenlebens vom Studium des Körperlebens nicht abſolut trennen, daß man das Pſychiſche nicht wahrhaft verſtehen und begreifen kann, wenn man dabei vom Phyſiſchen ganz abſtrahirt. Ohne Anthropologie und Phyſiologie keine Pſychologie! Auf ähnliche Weiſe wird es künftig auch keine Theologie mehr geben können, ohne Studium der Natur. Vergl. v. Baader über Emancipation des Katholicismus u. ſ. w. Nürnb. 1839. S. 30. u. Steffens Religionsphiloſophie I. S. 102.

18. Ich ſage: auf ähnliche Weiſe! und will mich demnach ausdrücklich davor verwahrt haben, als gedächte ich, folgende Gleichung anzuſetzen: Phyſiologie: Pſychologie = Naturwiſſenſchaft: Theologie. Denn es kommt mir nicht in den Sinn, Gott etwa für die Seele des Weltleibes anzuſehn oder zu erklären, obwohl ich übrigens die Ueberzeugung hege, daß das alte Dogma von einer Weltſeele über lang oder kurz von Neuem zu wiſſenſchaftlichen Ehren kommen werde. Hat ſich nämlich in der neueſten Phyſik die Vorſtellung vom Aether re-

generirt, ſo wird man ſich nicht enthalten können, eine dieſer ſtoffartigen Potenz correſpondirende geiſtartige Potenz hinzuzudenken. Und was ſollte dann hindern, dieſes Weſen wiederum, wie ehedem, Weltſeele zu nennen?

19. Die hauptſächlichen Gründe, welche die Theologie mehr als jemals zu einer Befaſſung mit der Naturkunde nöthigen, liegen einerſeits in den allgemeinen Verhältniſſen, in welchen die Wiſſenſchaften überhaupt zu einander ſtehen, und andrerſeits in den ſpeciellen Verhältniſſen und Beziehungen, die zwiſchen Glaubenslehre und Naturlehre obwalten. Dies wollen wir jetzt kürzlich genauer durchgehen.

20. Die Wiſſenſchaften ſind Größen und Kräfte, geiſtige Größen und Kräfte, und darum wahre Organismen. Als ſolche haben ſie ihre Eigenthümlichkeiten, ihre Beſonderheiten, ihre individuellen Tendenzen und Formen. Aber neben dieſen individuellen auch generelle Tendenzen und Beſtimmtheiten. Denn das iſt eben ſo ſehr im Begriffe der Individualität, wie in dem des Organismus, enthalten. Jedes Individuum und jeder Organismus iſt ein Etwas für ſich, und gerade, weil ein Etwas für ſich, deswegen auch ein Etwas nicht bloß für ſich. Sein Für ſich ſein und ſich gegen Andres Abgränzen und Determiniren iſt ganz augenſcheinlich gleichzeitig ein ſich für Andres Decidiren; es iſt ein ſich Fähigmachen, von dem Andern Berührung und Influenz anzunehmen; gerade je mehr abſtoßende Ecken der Kryſtall ſich giebt, deſto mehr Berührungsflächen bildet er auch an ſich aus und bietet ſie dar.

21. Gewiß iſt, das All der Dinge iſt auf Kosmicität angelegt. Die Dinge ſind nicht da, um iſolirt zu exiſtiren, ſondern um eine Welt, einen Kosmos zuſammenzuſetzen. Und zu dieſem Zwecke müſſen ſie eigenthümlich beſchaffen und ſcharf ausgeprägt ſein, und gegeneinander polar ſich verhalten; denn ſonſt würden ſie ineinander überfließen, und einen todten Brei bilden, keine lebendige und gegliederte Welt. Wie im gemeinen Leben, ſo wird, Gott ſei's geklagt! auch von Männern

der Wiſſenſchaft der Begriff der Einheit ſelten recht gefaßt. Nur gar zu häufig denkt man ſich das zu Standekommen der Einheit als einen Aufhebungsprozeß der Gegenſätzlichkeit. Dies iſt jedoch ſo wenig immer der Fall, daß durch Aufhebung der Gegenſätzlichkeit eine wahre organiſche Einheit gerade nicht zu Stande kommt. Blos bei chemiſchen Prozeſſen geht aus der Neutraliſirung und gegenſeitigen Abſtumpfung der Gegenſätze die Einigung derſelben hervor. Im Gebiete des organiſchen, und noch mehr des ſpirituellen Lebens dagegen faßt und hält die Einheit die Gegenſätze als Gegenſätze in ſich.

22. Hätten doch nur, um dies beiläufig zu erwähnen, die Theologen einen etwas lebendigeren Begriff von den kosmiſchen Verhältniſſen und Lebensſpannungen, als ſie gewöhnlich haben! Der unſelige, neuerdings wieder ſo heftig entbrannte Streit über Katholicismus und Proteſtantismus würde wahrhaftig nicht mit ſo viel Erbitterung, und nicht mit ſo viel Bornirtheit von beiden Seiten geführt werden! Es iſt entſchieden falſch und unſtatthaft, wenn man den Katholicismus, oder wenn man den Proteſtantismus für die ausſchließliche Form des Chriſtenthums erklärt, ſo daß entweder dieſer neben jenem, oder jener neben dieſem durchaus kein Recht auf weltgeſchichtliche Exiſtenz und Geltung hätte. Aber nicht minder falſch und unwiſſenſchaftlich, als eine ſolche Auffaſſung dieſer Gegenſätze, nach welchen der eine dem andern als ein Teufelswerk gegenüber ſteht, das von Gottes- und Rechtswegen eigentlich gar nicht da ſein ſollte, iſt diejenige Anſicht über beide, welche beide für gleich unvollkomne und vorübergehende Geſtaltungen des Chriſtenthums hält, und auf ein bald näher, bald ferner geglaubtes Ziel hinweiſt, wo beide Gegenſätze verſchwinden, und, wie in einer rührenden Theaterſcene, einander verſöhnt in die Arme fallen werden.

23. Es iſt vielmehr mit großer Beſtimmtheit zu behaupten, daß dieſe beiden Grundtypen des chriſtlich kirchlichen Lebens, die wir Proteſtantismus und Katholicismus nennen, nie wieder in Eins zuſammengehen werden, ſo lange die Weltgeſchichte dauert;

eben ſo wenig als ein Zurückſinken der geſchlechtlichen Diremiſtion im höhern Thierleben auf die niedrigere Stufe der Androgynie jemals wieder durchgreifend eintreten wird. Beide aus ihrer vorherigen Ineinandergeſchloſſenheit nunmehr ſelbſtſtändig herausgetretene Formen des Kirchenthums ſind dem Chriſtenthume und ſeiner Lebensgeſchichte ſo abſolut unentbehrlich, daß ein Erlöſchen der einen oder der andern ein Erlöſchen der eigentlichen Vitalität des Chriſtenthums unausbleiblich nach ſich ziehen würde. Dies leuchtet ſicherlich nur Solchen gar nicht ein, deren Sinn und Verſtand nach dem Naturleben hin gänzlich verſchloſſen iſt.

24. Die Wiſſenſchaften ſind, ſo wenig als irgend eine kosmiſche Kraft und Größe, zur Abtrennung beſtimmt; das iſolirte und beziehungsloſe Exiſtiren eines Dinges gehört überhaupt nur für den Zuſtand ſeiner Unvollkommenheit und Unreife. Mit dem Zuſtande ſeiner innern Reife tritt auch ſein Streben und Wirken nach außen, und ſein ſich Anſchließen an andre ein. Dem Zuge des Zuſammenſtrebens folgen alle Dinge und Kräfte, ſo wie ſie die dazu nöthige innere Entwickelung erreicht haben.

25. Wie die Geſtirne, ſo gravitiren in gewiſſem Betrachte auch die Wiſſenſchaften gegen einander; wie unter den chemiſchen Grundſtoffen, ſo ſprechen ſich auch unter den Wiſſenſchaften die Geſetze der Affinität aus. Und dieſen Geſetzen gemäß ziehen ſich gerade die in polarer Spannung gegen einander befindlichen Wiſſenſchaften am ſtärkſten an.

26. Es iſt aus dem Vorigen klar, daß die Zeit des wechſelſeitigen Verkehrs der Wiſſenſchaften, oder ihres Weltbürgerlebens, nicht in die Zeit ihrer Kindheit und Jugend fällt. Die Wiſſenſchaften müſſen erſt, eine jede für ſich und unbekümmert um die andre, ſich herangebildet haben, ehe ſie auf gedeihliche Weiſe ſich mit einander befaſſen können. Erſt muß jede in ſich ſelbſt etwas Tüchtiges geworden ſein, ehe ſie einer andern etwas Förderndes mittheilen oder von ihr empfangen kann. So unrecht und nachtheilig es ſein würde, die Wiſſenſchaften von vorn herein und noch ehe ſie mündig geworden

ſind, auf den Konverſationsfuß mit einander zu ſetzen, eben ſo unrecht und verderblich würde es ſein, wenn man ſie, nach erlangter innerer Befähigung dazu, dennoch hiervon zurück, und ſie fortwährend in Einſperrung und auf ſich ſelbſt Beſchränktheit halten wollte.

27. Mag man immerhin zweifelnd fragen, ob jetzt ſchon für die Theologie und für die Naturkunde derjenige Zeitpunkt gekommen ſei, der einen Ideenaustauſch zwiſchen beiden wünſchenswerth, ja nothwendig macht; — wenn man nur nicht verkennt, daß beide einem ſolchen Punkte entgegengehen, wenn man nur nicht leugnet: daß eine ſolche Zeit der Beſprechung mit einander für ſie kommen wird und muß!

28. Die Wiſſenſchaften, als Organismen betrachtet, durchlaufen verſchiedene Stadien der Entwicklung. Sie gravitiren daher auch zu verſchiedenen Zeiten auf verſchiedene Weiſe, mit vermehrter oder verminderter Stärke gegen einander. Wiſſenſchaften, die ſich in der einen Entwicklungsperiode neutral und gleichgültig gegen einander verhalten, fühlen ſich in einer andern entſchieden zu einander hingezogen. Sie haben in der Regel einen ſichern Takt dafür, welche andre wiſſenſchaftliche Atmosphäre und Influenz ihnen für jetzt die meiſte Förderung gewähren wird; und nach dieſer Seite hin richtet ſich ihre Empfänglichkeit. Man kann es den Wiſſenſchaften beinahe ſo wie den Kranken anſehen, was für ihre jedesmalige Beſchaffenheit als das ihnen Dienliche indicirt ſei.

29. Es gab eine Zeit, wo die Theologie einen geſunden und ſtarken Appetit nach der Philologie verſpürte, und denſelben befriedigte. Und es bekam ihr ſolche Befriedigung gar wohl. — Irre ich nicht, ſo iſt dieſe Zeit großentheils vorüber. Ich meine nicht, als werde oder ſolle die Theologie von jetzt an aufhören, ſich mit der Philologie zu befaſſen. Das wird und ſoll ſie ganz gewiß niemals thun. Ich meine nur, die Philologie kann der Theologie in ihrem gegenwärtigen Stadium nicht ganz d a s mehr ſein und geben, was ſie ihr in einem früheren Stadium war und gab. Nährendes und För=

derudes wird die Philologie der Theologie nach wie vor noch genug mittheilen; aber das der Theologie für ihre jetzige Weiterbildung Allerförderlichſte wird ſchwerlich von ihr herkommen und herkommen können, ſondern von einer andern Seite her. Mir dünkt, die Naturwiſſenſchaft werde über lang oder kurz die Function übernehmen, anregend und weiterbildend auf den innern Lebensprozeß der Theologie einzuwirken, und ihr die erſprießlichſten Dienſte zu leiſten.

30. Lauter Vokale zuſammengehäuft, geben bekanntlich keine ſinnſchweren Silben und Worte. Aber Vokale und Konſonanten in gehöriger Verbindung mit einander, das lautet gut! das klingt und iſt bedeutungsvoll. Vokale und Konſonanten fordern und begehren einander, eben wegen ihrer polaren Natur.

31. Hier ſchimmert ſchon deutlich hervor, wie man ſich das Verhältniß der Theologie zur Naturwiſſenſchaft ohngefähr zu denken habe. Jean Paul ſagt: Das Weib ſei ein Konſonant, den man ohne Vokal (Mann) nicht gut ausſprechen könne. Die Theologie iſt ein Vokal. Aber die volle Stärke, Schönheit und klangreiche Tiefe dieſes Vokales tritt erſt in derjenigen Sylbe recht hervor, in welcher der zu dieſem Vokale gehörige Konſonant mittönt. Dieſe Sylbe heißt: Theologie und Naturwiſſenſchaft!

32. Die Theologie ſtrebt ganz unverkennbar nach dem höchſten, hellſten und umfaſſendſten Bewußtſein: nach dem Bewußtſein Gottes; ſie will Gott wiſſen, und dieſes Wiſſen für jeden, den danach verlangt, vermitteln. Sie will Gott wiſſen, heißt nicht, ſie will ſein Daſein wiſſen und beweiſen, ſondern es heißt: ſie will ſein Gottſein in ihrem Wiſſen fühlen und durchdenken; ſein Gottſein ſoll nicht ein ſtarres ihr Gegenüber bleiben, ſondern es ſoll in ihrem Bewußtſein liquid werden, und zugleich auch wieder concret.

33. Eine Wiſſenſchaft aber, die nach ſolchem Verſtändniſſe und Bewußtſein ringt, — wie könnte, wie dürfte ſie irgend ein in ſich aufzunehmendes Object unverſtanden in ſich aufneh-

men? Würde es ſich für eine ſolche Wiſſenſchaft ſchicken, wenn ſie, wie eine Boa constrictor, Crudes verſchlingen wollte? Es hieße doch aber wahrhaftig, die Natur ganz roh verſpeiſen wollen, wenn die Theologie die Natur ohne Weiteres als Natur in den Umkreis ihres Denkens aufnähme, und nicht als theologiſch begriffene und durchdachte Natur! Allerdings hat zunächſt die Naturforſchung den Beruf, das Verſtändniß der Natur in das menſchliche Denken einzuführen. Aber ſie hat dieſen Beruf doch nicht allein, weil ſie allein ihm nicht genügen kann. Die Natur will nicht bloß naturhiſtoriſch, ſie will auch poetiſch gefaßt und verſtanden werden. Und wie die Poeſie, ſo hat auch die Theologie ein Recht und eine Pflicht hinſichtlich der Natur. Auch die Theologie hat die Pflicht, ein Bewußtſein von der Natur zu gewinnen und zu vermitteln, und die Natur ihrem theologiſchen Sinne und Gehalte nach geiſtig zu empfinden. „Was kann beſchämender ſein für den Menſchen, als wenn von ſeinem Geiſte die Natur unter ihm nicht verſtanden wird?“ u. ſ. w. Günther Nord- und Südlichter S. 152.

34. Wir kommen hier auf die oben (Nro. 19.) angedeutete zweite Gruppe von Gründen, welche die Nothwendigkeit eines theologiſchen Durchdenkens der Natur als eine unabweisliche darthun. Dieſe Gründe gehen erwähntermaaßen aus dem ſpeciellen Verhältniſſe der chriſtlichen Theologie zur Naturkunde hervor.

35. Schon im Heidenthume legt ſich der innere Lebenszuſammenhang zwiſchen Theologie und Naturforſchung deutlich genug an den Tag. Im alten Heidenthume ſchmolz Gottheitsapperception und Weltapperception noch in Eins zuſammen, wie leider! in der neueſten äſthetiſchen Frömmigkeit abermals geſchieht. Die heidniſche Mythologie war beides zugleich: Theologie und Naturphiloſophie; die Einheit dieſer beiden war eine noch unvermittelte, und darum auch unwiſſenſchaftliche und unlebendige. Willkührliche Deutungen und Witzſpiele hinſichtlich der alten Symbolik und Mythologie haben wir freilich überflüſſig genug. Aber Bücher, wie das von Schweigger,

Einleitung in die Mythologie u. ſ. w. Halle 1836, ſollten wir mehr haben. Denn das Einſeitige, woran auch dieſes Buch leidet, wird von ſeinen übrigen Verdienſten bei Weitem überwogen. Die klaſſiſche Mythologie zu ihrem wahren, wiſſenſchaftlichen, vollen Verſtändniſſe zu erheben, iſt eine Aufgabe, die unſrer Theologie noch viel zu ſchaffen machen wird. Ich hoffe, ſie wird es bald erkennen, was ſie ihr, und was ſie ſich ſelbſt in dieſer Beziehung ſchuldig iſt. Vergl. hierzu Weiße's Aufſatz in dieſer Zeitſchrift IV. 1.

36. Wie unentbehrlich der chriſtlichen Theologie der wiſſenſchaftliche Verkehr mit der Naturkunde iſt, ergiebt ſich auf das Beſtimmteſte, ſowohl wenn wir das Verhältniß Gottes zur Welt, als auch wenn wir das Verhältniß der Menſchen zu Gott in Erwägung ziehen.

37. Faſſen wir das Letztere zuerſt in's Auge. Das Verhältniß der Menſchen zu Gott tritt in der Erlöſungslehre oder im 2. und 3. Artikel des apoſtoliſchen Symbolums am Ausgeſprochenſten heraus. Gewiß iſt, die Erlöſung der Menſchen iſt nur geſchichtlich zu begreifen. Einem Manne, wie dem Hrn. Dr. Günther, der dies ſelbſt ſo vortrefflich entwickelt hat, braucht man es wahrhaftig nicht erſt auseinanderzuſetzen, daß und wie die ganze Menſchengeſchichte ihre Wurzel oder ihre Quelle und ihr Lebensprincip in der Sünde und in der Erlöſung von der Sünde habe. Ohne Erlöſung keine Geſchichte, und ohne Geſchichte keine Erlöſung, — das unterliegt gar keinem Zweifel.

38. Hieraus folgt zunächſt, daß die Theologie ſich um die Geſchichte bekümmern muß; der Begriff der Geſchichte iſt einer von ihren Fundamentalbegriffen; ſie begreift die Erlöſung nicht, wenn ſie das eigenthümliche Etwas, was man Geſchichte nennt, nicht begriffen hat. Die Geſchichte begreifen, heißt aber, ihrer Idee ſich geiſtig ſo durchaus bemächtigen, daß dieſe Idee möglichſt reſtlos im Vernunftbewußtſein auf- und ausleuchtet. Und hier ſei denn gelegentlich bemerkt, daß die Theologie eine ihrer wichtigſten Obliegenheiten hinſichtlich der Geſchichte noch gar

nicht recht gefühlt, oder wenigſtens nur ſchwache Verſuche gemacht hat, ihr nachzukommen. Wir haben, außer einigen nicht eben gelungenen Unternehmungen dieſer Art, noch kein Geſchichtswerk, in welchem die Weltgeſchichte von der Hauptidee des Chriſtenthumes aus ergriffen und behandelt würde, ſo daß man ſähe, wie der ganze, große, hiſtoriſche Entwicklungsgang der Welt auf dieſer Idee, als auf ſeinem principium movens, beruhe. Es läßt ſich aber auch ein ſolches Geſchichtswerk gar nicht eher verfaſſen, als bis die dazu nöthigen und weitläuftigen Vorarbeiten vollbracht ſind. Und dieſe Vorarbeiten beſtehen zum Theil eben ſo, wie bei den theologiſchen Erforſchungsbeſtrebungen der Natur, im Ziehen von Parallellinien nach allen möglichen Zeiträumen und geſchichtlichen Erſcheinungen hin. Erſt müſſen wir eine hinlängliche Sammlung von geſchichtlichen Parallelen, oder vielmehr von hiſtoriſchen Beleg- und Erläuterungsſtellen, zu den bibliſchen Ideen haben, ehe aus dieſem Materiale die Haupt- und Grundſtriche zu jenem vorhin erwähnten theologiſchen Geſchichtsbilde hergenommen werden können. Wie es eine angewandte Mathematik giebt, ſo muß es auch eine hiſtoriſch angewandte Theologie geben, d. h. eine auf die Thatſachen der Geſchichte bezogene und angewendete chriſtliche Glaubenswiſſenſchaft.

39. Augenſcheinlich iſt die Geſchichte Geſchichte des Menſchen. Der Menſch, und zwar der Gattungsmenſch, iſt Gegenſtand und Inhalt der Geſchichte. Mithin kann die Geſchichte nicht ſchlechthin als Geſchichte begriffen werden, ſondern ſie muß begriffen werden als Geſchichte des Menſchen oder der Menſchen. Kann ſie denn nun wohl begriffen werden als Menſchengeſchichte, ohne daß der Menſch als Menſch begriffen worden wäre, oder begriffen zu werden brauchte? Kann es einen vernünftigen Geſchichtsbegriff geben, ohne vorausgegangenen Begriff von dem Vermögen der Menſchennatur zur Geſchichte und ſeiner Beſtimmung für die Geſchichte? Würde dann die Menſchheit eine Geſchichte haben, wenn ſie nicht die Geſchichtsfähigkeit von Hauſe aus in ſich trüge?

40. Somit zeigt ſich an und in der Erlöſungslehre der Punkt eines nothwendigen Zuſammentreffens der Theologie mit der Naturkunde. Dieſer Punkt heißt Anthropologie. Die Theologie hat es nie verhehlt oder verkannt, daß ſie einen locus de homine in ſich habe und haben müſſe. Dieſem locus iſt aber ganz unleugbar das Bedürfniß, ſich auf die Naturkunde einzulaſſen, an- und eingewachſen. Die Theologie wird ohne dieſe Einlaſſung eine gründliche Anthropologie, wie ſie ſie braucht, nun und nimmermehr erzeugen. Homunkuluſſe, wie der im Fauſt, mag ein Dogmatiker, ſobald er an die Erlöſungslehre kommt, wohl fabriciren, wenn er von den Naturwiſſenſchaften Nichts verſteht; und die Erfahrung hat es klar genug erwieſen, was für monstra und ideale Wechſelbälge, in denen auch nicht ein Fünklein von Wahrheit und Leben iſt, unter dem Titel: ecce homo! in den theologiſchen Compendien aufgeführt werden! Aber ein wirkliches und wahrhaftiges Conterfei von dem erlöſungsbedürftigen Menſchen wird der Dogmatiker zuverläſſig nicht entwerfen können, wenn er ſich nicht erſt eine friſche und wahrhaftige Anſchauung von dem naturhiſtoriſchen Menſchen verſchafft hat.

41. Freilich giebt es Theologen, denen ihre Homunkuluſſe ſo an's Herz gewachſen ſind, wie den Kindern ihre Puppen, und die deshalb die Uebereinkunft unter ſich getroffen haben, ſie wollen gegenſeitig dieſelben für wahre Menſchen anſehen und gelten laſſen, ſo wie ja auch die Kinder ſich hinſichtlich ihrer Puppen auf ähnliche Weiſe mit einander verſtändigen. Wer wird gern ein Spielverderber ſein wollen! Soll Nichts dabei herauskommen, als Spaß und geiſtige Erheiterung, ſo kann man dieſe Theologen wohl gewähren laſſen. Handelt ſich's aber um Wiſſenſchaft, um ächt wiſſenſchaftliches Erkennen und Begreifen, — ja, dann muß die Gutmüthigkeit ein Ende haben, dann müſſen die Homunkuluſſe aufhören, für wirkliche Menſchen zu gelten! dann kommt es nicht mehr darauf an, was man beliebig für dies und das ausgeben und hinnehmen will, ſondern darauf, was objectiv wahr und wirklich iſt.

42. In Abſicht auf die wirkliche Menſchennatur iſt die Theologie, als Theologie, nicht eigentlich Sachverſtändige, wie nahe ihr auch in gewiſſem Betrachte dieſer Gegenſtand liegt; ebenſowenig als der Arzt eigentlich Sachverſtändiger iſt in Hinſicht auf chirurgiſche Discuſſionen. Sondern der eigentliche Sachverſtand von dem genannten Objecte iſt in demjenigen Theile der Naturwiſſenſchaft zu ſuchen, der darauf eigends ſtudirt hat. Und darum kann es der Theologie gar nicht erlaſſen werden, da ſie den Begriff der wirklichen Menſchennatur nicht miſſen kann, ſich hierüber bei der naturhiſtoriſchen Anthropologie Belehrung zu holen. Erſt auf dieſer Baſis wird ſich eine theologiſche Anthropologie conſtruiren laſſen, die wirklichen wiſſenſchaftlichen Werth und Gehalt hat.

43. Die Erlöſungslehre zieht übrigens noch an einer andern, als an der genannten Stelle, ein Rückſichtnehmen auf die Natur und ihr Lebensgebiet unausbleiblich herbei. Es iſt die Stelle, wo der Parſismus um Verſtändniß und Würdigung einer ſeiner Haupttendenzen bittet.

44. Wenn Bettina die Frage aufwirft, ob vielleicht der Menſch die Natur erlöſen ſolle? ſo hätte ſie nicht bloß von den alten Parſen, ſondern auch vom Apoſtel Paulus, und von allen verſtändigen chriſtlichen Philoſophen und Theologen die zuverſichtliche Bejahung dieſer Frage vernehmen können. Es iſt eine Hauptbeſtimmung des Menſchen, der Natur ein Meſſias zu ſein oder zu werden, oder die Kraft und Fülle der von oben empfangenen Verherrlichung auf die ihm untergebene Natur überzutragen. Die Erde paradieſiſch zu regeneriren iſt der erhabene und ſchöne Beruf der Erlöſten des Herrn. Hier greifen Ethik und Phyſik ſo tief und weſentlich in einander ein, daß nur Stockblinden dieſes Eingreifen verborgen bleiben kann. Vergl. v. Baader die Ethik als Phyſik u. ſ. w. München 1813. 4. —

45. Das andre, oder vielmehr das erſte Verhältniß, welches vorhin als dasjenige bezeichnet wurde, bei welchem die Theologie ſich der Naturſtudien gar nicht entſchlagen kann,

iſt das Verhältniß Gottes zur Welt. Dies Verhältniß wird im erſten Glaubensartikel, in der *Lehre von der Schöpfung*, zur Sprache gebracht.

46. Es war eine unglückliche Idee von Schleiermacher, den Artikel von der Schöpfung als einen für die Theologie ziemlich gleichgültigen und unbedeutenden Artikel anzuſehen und zu behandeln. Ja, man kann es kaum anders, als eine Vornirtheit nennen. Sein ſonſt ſo heller, ſcharfer Geiſtesblick ſtieß hier auf einen zugemachten Fenſterladen.

47. Wenn irgend Einer, ſo hat ſich Herr D. *Günther* um die oft verkannte ächt chriſtliche Bedeutſamkeit der Kreationsidee die größten Verdienſte erworben. Er hat es in das hellſte Licht geſetzt, daß dieſe Idee, weit entfernt, eine nur beiläufige in der chriſtlichen Glaubenswiſſenſchaft zu ſein, vielmehr eine der allerweſentlichſten und einflußreichſten, und die conditio sine qua non der ganzen chriſtlichen Theologie iſt. Es iſt zu hoffen und zu erwarten, daß die Theologie dies nie wieder vergeſſen wird. Eine chriſtliche Theologie ohne die bibliſche Kreationslehre, — in der That! das iſt beinahe wie jenes berühmte Meſſer ohne Stiel, woran die Klinge fehlt!

48. Wird aber dies anerkannt, wird die creatio zur Hauptthüre in die Theologie hereingelaſſen, ſo möchte ich doch in aller Welt wiſſen, wie man es anfangen wollte, um ihr annexum, die creatura, nicht mit herein, ſondern draußen zu laſſen, und von aller theologiſchen Reflexion ganz und gar auszuſchließen!

49. Das müßte fürwahr ein ſehr dictatoriſcher und rieſenfauſtiger Wille ſein, der hier als Wallenſtein zwiſchen Max und Thekla treten, und den kategoriſchen Imperativ: ſcheidet! zur Vollziehung bringen wollte! Theologiſch, chriſtlich theologiſch könnte ein ſolches Verfahren unmöglich heißen; ſchon aus dem Grunde nicht, weil dem chriſtlichen Theologen das Wort der Schrift geſagt iſt: was Gott zuſammengefügt hat, das ſoll der Menſch nicht ſcheiden!

50. Den Artikel von der Schöpfung zum Verſtändniſſe

bringen wollen, und doch die Natur als etwas Unverſtandenes dahingeſtellt ſein laſſen, ſie ohne Weiteres für Etwas erklären, was einer theologiſchen Durchdenkung nicht bedürftig und nicht werth ſei, und doch dabei die Anforderung an den Glauben machen, ſie für ein Werk Gottes hinzunehmen, — das wäre kein Widerſpruch, keine Inconſequenz? Wie iſt es möglich, muß man fragen, das Eine Schöpferwort zu zerreißen, und nur die eine Hälfte deſſelben in das theologiſche Bewußtſein von der Weltſchöpfung hereinleuchten zu laſſen? Die andre Hälfte aber in die Finſterniß der Nichtbeachtung und des Ignorirens hinauszuſtoßen? Iſt denn Gott bloß der Juden Gott, und nicht auch der Heiden? Iſt denn der Schöpfer bloß der Schöpfer des Gnadenreiches, und nicht auch der Schöpfer des Naturreiches?

51. Suchen wir den Gegenſtand, um den ſich's jetzt handelt, beſtimmter und ſchärfer zu faſſen. Bedienen wir uns zu dieſem Zwecke der gangbaren Kategorieen von Natur und Geiſt. Natur und Geiſt ſind Gegenſätze; darüber herrſcht wohl in der Wiſſenſchaft kein Streit. Vgl. Günther Nord- und Südlichter S. 113. 208. u. a. O. Die Wiſſenſchaft erklärt mit Recht jede Denkweiſe für falſch und irrig, welche dieſen gegenſätzlichen Charakter verwiſcht, oder nur eine graduelle, keine ſpecifiſche Verſchiedenartigkeit zwiſchen Natur und Geiſt gelten laſſen will. Aber die Wiſſenſchaft darf ſich auch nicht weigern, anzuerkennen, daß es mit dem bloßen Denken des Gedankens der Gegenſätzlichkeit noch keineswegs gethan ſei. Daraus, daß Natur und Geiſt als Gegenſätze gedacht werden, folgt keineswegs ohne Weiteres das richtige Gedachtwerden dieſes gegenſätzlichen Verhaltens. Es zeigt ſich vielmehr gar häufig ein Denken in dieſer Beziehung, welches darin zwar ein richtiges Denken iſt, daß es die genannten Gegenſätze als entſchiedene und weſentliche Gegenſätze denkt; darin aber doch ein unrichtiges Denken, daß es das Weſen dieſer Gegenſätzlichkeit in Etwas ſucht und findet, worin dieſe Gegenſätzlichkeit gerade nicht beſteht.

52. Der Geiſt iſt das Andre der Natur. Sehr wahr!

Der Geiſt iſt das Jenſeitige der Natur. Nicht minder wahr! Der Geiſt iſt das abſolut Naturfreie. In gewiſſem Sinne auch vollkommen richtig. Die Natur iſt nicht, und iſt nicht mehr im Geiſte. Das Sein der Natur iſt ein Sein, das es nie und nirgends bis zum Geiſte bringt. Nie und nirgends kann die potenzirte Natur Geiſt ſein oder werden. Der Geiſt hat zwar die Natur zu ſeiner Vorausſetzung, d. h. ſein Geiſt-ſein, oder richtiger ſein ſich als Geiſt Erfaſſen und Erweiſen ruht weſentlich auf ſeinem Bewußtſein, nicht Natur zu ſein, nicht das zu ſein, was er als die außer und unter ſich ſeiende Objectivität begreift und weiß; aber wenn auch der Geiſt die Natur zu ſeiner Vorausſetzung hat, ſo kommt er doch deshalb nicht aus der Natur her, und iſt nicht die Efflorescenz der Natur. Demnach wäre denn nun wohl der Geiſt nicht allein das Naturfreie, ſondern auch das aller Natur ſich völlig entäu-ßert Habende, und nichts, gar nichts Natürliches mehr in ſich Tragende? Falſch, ganz falſch gefolgert!

53. Hier iſt die Klippe! Der Geiſt wird, weil naturfrei, auch naturlos gedacht. Naturlos und naturfrei iſt aber zwei-erlei; dieſes ſchließt jenes durchaus nicht nothwendig ein. Der Geiſt iſt allerdings Nicht-Natur; daraus folgt aber nicht er ſei Un-Natur. Man überſieht den ſo einfachen und ſo nahe liegenden Unterſchied im Begriffe des Wortes Natur. Es iſt etwas ganz Anderes, ob ich den Gedanken N a t u r denke, oder ob ich den Gedanken denke: d i e N a t u r. Die Sphäre des Gedankens N a t u r iſt zwar vorzugsweiſe in dem Gedan-ken: d i e N a t u r — enthalten; aber ſie geht keineswegs gänzlich in dieſer Sphäre auf, ſondern ſie erſtreckt ſich über dieſelbe hinaus. Und ſo iſt die Sphäre des Gedankens: d e r G e i ſ t — der Sphäre des Gedankens: d i e N a t u r — zwar ganz entrückt; nicht aber der Sphäre des Gedankens N a t u r. Gleicherweiſe verhält ſich's auch mit den Begriffen G e i ſ t und d e r G e i ſ t, ſo daß man ſagen muß: d i e N a t u r iſt nicht ohne G e i ſ t, obwohl d e r G e i ſ t ſein Weſen und Daſein nicht in d e r N a t u r hat; und d e r G e i ſ t iſt nicht ohne N a t u r,

obwohl die Natur nicht das Sein und Weſen des Geiſtes hergiebt.

54. Es verſteht ſich von ſelbſt, wenn wir hier die Gegenſätze von Natur und Geiſt einander gegenüberſtellen, daß wir den abſoluten Geiſt dabei vor der Hand aus dem Spiele laſſen. Wir haben es hier zunächſt nur mit demjenigen Geiſtſein zu thun, welches mit dem Naturſein zuſammen die Welt, als die Schöpfung Gottes, conſtituirt.

55. Hat ſich nun im Vorigen ergeben, daß, ihrer weſentlichen Verſchiedenartigkeit ungeachtet, dennoch eine mehr als negative Bezüglichkeit auf einander zwiſchen Geiſt und Natur ſtattfindet, ſo wird ſich das für einander Sein dieſer beiden Sphären, in denen das Weltall zur Entwickelung kommt, noch weit beſtimmter herausſtellen, wenn wir nunmehr zu der höheren Auffaſſung fortſchreiten, und vom Begriffe Schöpfer aus auf beide hinſehen.

56. Da derſelbe Schöpfer der Natur, wie des Geiſtes, iſt, ſo kann eines Theils eine chineſiſche Mauer zwiſchen der Natur und dem Geiſte für ihn nicht exiſtiren. Das ſchöpferiſche Wiſſen des Geiſtes kehrt nicht ängſtlich und ſchüchtern um, wenn es, das Geiſtesgebiet durchdenkend, an das Naturgebiet kommt, indem es ſich ſagt: da hinein darfſt du dich nicht erſtrecken, du könnteſt ſonſt deiner Spiritualität verluſtig gehen! Das ſchöpferiſche Wiſſen ſpaltet ſich nicht in ein zwiefaches und perpetuirlich auseinander gehaltenes hinſichtlich der Natur und des Geiſtes, ſo daß er der einen Wiſſensform und Richtung immer nur für das Eine ſich bediente, und ſich in Acht nähme, die für die zwei verſchiedenen Welthälften ganz verſchieden eingerichteten Denkweiſen nicht mit einander zu verwechſeln; ſondern, wie es Ein Wollen iſt, welches den Geiſt und die Natur will, ſo iſt es auch Ein Wiſſen, welches das Sein der Natur und des Geiſtes weiß. Vgl. Günther Nord- und Südlichter S. 145. Oder ſo: dem Denken des Schöpfers kann in der ganzen Schöpfung unmöglich irgendwo etwas undurchdenklich ſein; ſein Denken, welches bei dem einen

Objecte als ein paſſendes ſich erweiſt, kann nicht bei dem andern Objecte als ein unpaſſendes ſich kund geben, ſo daß das Durchdenken des Geiſteslebens unfähig wäre, auch das Naturleben noch zu durchdenken, und folglich nach durchdachter Geiſteswelt zum Durchdenken des Naturreiches erſt ein andrer Denkſchlüſſel herbeigeholt werden müßte, weil der Denkſchlüſſel, der die Geiſteswelt dem Bewußtſein aufſchließt, keinen Aufſchluß über das Naturreich gäbe oder bewirkte.

57. Da der Schöpfer Schöpfer der Natur, wie des Geiſtes, iſt, ſo kann andern Theils keins von Beiden, weder die Natur, noch der Geiſt, mit der abſoluten Gleichgültigkeit gegen das Andre behaftet ſein; ſondern es muß jedem von Beiden das Mögen des Andern an- und eingeboren ſein; die Natur muß den Geiſt mögen, und der Geiſt die Natur, und dies wird ſich bei beiden als eine Ermöglichung in Hinſicht auf einander manifeſtiren; der Geiſt wird ſich als Geiſtnatur (in organiſcher Entwicklung), und die Natur als Naturgeiſt bethätigen (in dynamiſcher Wirkſamkeit).

58. Beſſer: die Natur wäre nicht das Geſchöpf Gottes, wenn ſie nicht zu und nach dem Geiſte hinwärts geſchaffen wäre. Die Natur wäre das Werk eines Andern, wenn ſie gar keine Angelegtheit hätte und zeigte Baſis des Geiſtes und der Geiſteswelt zu werden. Soll die Natur das Werk deſſen ſein, der den Geiſt und die Geſchichte des Geiſtes in der geiſtigen Weltentwickelung will, ſo muß ſie ſo angelegt und beſchaffen ſein, daß ſie dieſes Geiſtſein und dieſe Geiſtesentwickelung nicht unmöglich, ſondern möglich macht. Iſt die Natur in keinem Stücke, in keiner Hinſicht, darauf berechnet, mit dem Geiſte zuſammen die Welt auszumachen, ſo iſt das Zuſammenſein der Natur und des Geiſtes kein vom Schöpfer gewolltes, ſondern ein zufälliges; eine Natur, die keine Zubereitetheit hat, dem Geiſte zu dienen, kann den Urheber des Geiſtes nicht zum Urheber haben.

59. Hier öffnet ſich die tiefe, finſtre, breite Kluft zwiſchen dem Fühlen der Natur und des Weltalls, und zwiſchen dem

kirchlich theologiſchen Denken Gottes, deren Daſein, ehe wir weiter gehen, wir uns erſt recht zum Bewußtſein bringen müſſen. Wir brauchen zu dieſem Behufe uns zunächſt nur an Göthe und an ſeine Poeſie und Weltanſchauung zu erinnern; ja wir haben in dieſer Beziehung auch einzelne, beſtimmte Ausſprüche von ihm vor Augen. Vergl. Eckermann Geſpräche mit Göthe 2, S. 296 u. a. m.

60. Nicht bloß von Göthe, auch von Andern iſt es oft genug angedeutet worden, daß zwiſchen dem Weltallsgotte und zwiſchen dem Bibel- und Theologengotte ein bedeutender Widerſpruch, wenigſtens für unſer Gefühl, beſtehe; aber unſre Theologen haben dieſe Hindeutungen ſelten oder nie recht beachtet; nämlich nicht ſo, daß ſie wirklich Frucht bringend für die Theologie geworden wären. Neben dem Gottheitsbegriffe, der ſich vom chriſtlichen Unterrichte her in uns abgeſetzt hat, wächſt allmählig, ſo wie unſer Naturbewußtſein ſich erweitert und vertieft, ein andrer Gottheitsbegriff empor, der mit jenem je länger je mehr in einen entſchiedenen Conflict tritt. Jenen, als den unſern ſubjectiven, menſchlichen Intereſſen und Stimmungen entſprechenden, möchten wir nicht gern aufgeben; und doch getrauen wir uns kaum, ihn dieſem gegenüber, welcher dem Begriffe vom All der Dinge conformer zu ſein ſcheint, für den wahren und hinlänglichen zu halten. Es iſt uns zu Muthe, als paſſe das von dem Gotte des chriſtlich kirchlichen Glaubens Geſagte nur auf die eine Seite des gottheitlichen Weſens, nemlich nur auf diejenige, die zum Beſten der menſchlichen Anſchauung und Auffaſſung in einen engen Rahmen eingefaßt worden ſei, und als ſei außer dieſer einen Gottheitsidee und jenſeits ihrer Einrahmung noch eine ganz anders beſchaffene, dem großen All der Dinge und Geſtirne zugewendete Seite vorhanden, zu welcher ſich die zuerſt genannte faſt wie eine ſchöne Illuſion verhalte.

(Schluß im nächſten Hefte.)

Die philoſophiſche Literatur der Gegenwart.

Von

Prof. Dr. Weiße.

Zweiter Artikel.

Die jüngere Hegelſche Schule. Die Halliſchen Jahrbücher. Feuerbach. Strauß. Frauenſtädt.

Das Hegelſche Syſtem iſt noch immer unter den philoſophiſchen Lehren der Gegenwart die einzige, welche den Muth hat, ſich für identiſch mit der Philoſophie der Gegenwart überhaupt auszugeben. Dies, und der Umſtand, daß es, wenn auch zum Theile nur als Gegenſtand der Kritik und Polemik, allerdings bis jetzt einen Mittelpunkt der philoſophiſchen Beſtrebungen gebildet hat, und vielleicht noch auf lange Zeit hin ſolchen zu bilden verſpricht, wird es als natürlich erſcheinen laſſen, wenn, nachdem wir in unſerm erſten Artikel einen doppelten, mit jener Philoſophie ſelbſt aus gleicher Wurzel ſtammenden Gegenſatz zu ihr, den aber erſt die neueſte Zeit in einigen, umfaſſenderen Werken namhafter philoſophiſcher Schriftſteller an's Licht gebracht, betrachtet haben, wir jetzt zunächſt uns dieſer, von der einen Seite ſo laut und unermüdlich geprieſenen, von der andern mit ſo großem Kraftaufwande bekämpften „Philoſophie der Gegenwart" zuwenden, eben wiefern ſie der unmittelbaren, nächſten Gegenwart angehört.

Daß die letztvergangenen Jahre eine bedeutende Kriſis für dieſe Philoſophie herbeigeführt haben, liegt vor Jedermanns Augen, und wird ſchwerlich von irgend einem Hegelianer, ſelbſt der ſtricteſten Obſervanz, noch in Abrede geſtellt. Es gab eine Zeit, und ſie dauerte noch einige Jahre nach dem Tode ihres

Urhebers fort, wo die Anhänger dieſer Philoſophie ſich der Illuſion hingeben konnten, als ſei es ihnen beſchieden, in einem Sinne, wie noch keine frühere Philoſophie ſich deſſen rühmen konnte, ſich als die herrſchende Schule der Gegenwart geltend zu machen und zu behaupten. Wie nach Innen durch die Macht der ſiegenden Wahrheit, ſo nach Außen durch ein feſtgegründetes Bündniß mit Staat und Kirche, durfte man, nicht bloß für unſere Zeit, ſondern für alle Zeiten, das Anſehen einer Doctrin geſichert glauben, welche, während ſie ſich durch die ihr eigenthümliche Behandlung der Geſchichte dieſer Wiſſenſchaft in den Beſitz des Geheimniſſes geſetzt zu haben rühmte, den Inhalt der philoſophiſchen Erkenntniß aller Zeiten und aller Syſteme, ſelbſt den ſcheinbar entgegengeſetzten und widerſprechenden, in ſich zu vereinigen, und den Gang der Entwicklung dieſer Erkenntniß für alle Zeiten abzuſchließen, zugleich, durch ihre Auffaſſung des Gegebenen auf den Gebieten des Staates und der Kirche, den alten Streit der philoſophiſchen Speculation mit dieſen beiden Mächten beendigt und, gleichfalls für alle Zeiten, zwiſchen dem philoſophiſch Geforderten und dem kirchlich und politiſch Beſtehenden den reinſten Einklang hergeſtellt zu haben ſchien. Jedermann weiß, wie der Charakter der ältern Schule Hegels, derjenigen, die ſich nicht nur in der Methode und den wiſſenſchaftlichen Hauptreſultaten, ſondern auch in der Färbung des Ausdrucks, in gewiſſen Lieblingsſentenzen und banalen Redensarten, und in der Richtung der nach Außen gehenden populären Didaktik und Polemik auf das Engſte an den Meiſter anſchloß, weſentlich auf dieſer doppelten Vorausſetzung beruhte, eines Theils, daß die geſchichtliche Entwicklung der Philoſophie, obwohl, bis auf Hegel, eine organiſche und immanent nothwendige, mit Hegel vollendet und für immer abgeſchloſſen ſei; ſodann, daß in dieſem Abſchluſſe zugleich der Gegenſatz der Philoſophie zu den Geſtaltungen des Staates und der Kirche, die ihrerſeits einen entſprechenden Prozeß organiſcher Entwicklung haben durchgehen müſſen, ſich löſe und verſöhne, und fortan die Intereſſen der Philoſophie mit den

Intereſſen des Staates und der Kirche Hand in Hand gehen, jene in dieſen ihre Realität und Wirklichkeit, dieſe in jener ihre Wahrheit und das Bewußtſein ihrer ſelbſt gewonnen haben. Daß mit dieſen Vorausſetzungen die Philoſophie Hegels in Allem und Jedem, was ihre beſondere Eigenthümlichkeit ausmacht, nothwendigerweiſe ſowohl ſtehen als fallen müſſe, war ein innerhalb wie außerhalb der Schule weit genug verbreitetes Vorurtheil. Wenn die Ereigniſſe der letzten Jahre dieſes Vorurtheil zerſtört haben, wenn Spaltungen innerhalb der Schule ſelbſt, die, früher nur im Finſtern ſchleichend, jetzt zum offnen Ausbruche gekommen ſind, auf die Nothwendigkeit einer weiteren Fortbildung der Philoſophie über die Gränzen hinaus, welche dem Syſteme von ſeinem Urheber vorgezeichnet waren, wenn Conflicte, in welche das Syſtem durch die aus ihm gezogenen Conſequenzen mit dem Geltenden im Staate und in der Kirche verwickelt worden iſt, auf die Unvermeidlichkeit weiterer Gegenſätze, — ſolcher, die durch die Philoſophie noch nicht gelöſt ſind, ſondern in welche ſie ſelbſt als kämpfende Parthei eintritt, — in der geſchichtlichen Entwicklung der Menſchheit überhaupt hingewieſen haben: ſo mag dies von den Anhängern jener alten Schule als ein Unglück, als eine Niederlage beklagt werden: die Philoſophie ſelbſt, und zwar ausdrücklich die Hegelſche, d. h. diejenige, welche das Princip Hegels in ſich aufgenommen hat, wird ſich vielleicht Glück wünſchen, eine Illuſion zerſtört zu ſehen, welche ihre freie Fortbildung nur hemmen konnte, zur Verhandlung der großen weltgeſchichtlichen Intereſſen in Staat und Kirche aber ſie nothwendig in eine falſche Stellung bringen mußte.

In dieſem Sinne nun haben ſich wirklich ſchon mehrfach die Wortführer einer Parthei ausgeſprochen, welche, von den Anhängern jener ältern Schule zwar, theils mit Erbitterung bekämpft, theils mit Geringſchätzung verworfen, doch im Publikum ſchon mehrfach mit dem Namen der jüngern Hegelſchen Schule bezeichnet worden iſt. Die Loſung zur ausdrücklichen, offenkundigen Trennung dieſer Fraction von der ältern Schule

hat bekanntlich eine Anklage gegeben, welche von einem Gelehrten, der, nicht ſelbſt Philoſoph, früher ſich theils durch zufällige perſönliche Verhältniſſe, theils in Folge der ausgeſprochenen kirchlichen und politiſchen Tendenzen des ältern Hegelianismus, denſelben angeſchloſſen hatte, gegen die jüngern Bekenner dieſes Syſtems erhoben ward, nachdem die radicale Verſchiedenheit der Tendenzen dieſer Jüngeren von der ſeinigen in einem gegen ihn ſelbſt gerichteten Angriffe an's Licht getreten war. Bis dahin hatte der größere Theil dieſer Jüngeren, ſo gut er ſich auch der Differenz ſeiner Richtung von der in der Schule vorwaltenden und von der eigenen des Meiſters bewußt war, doch, aus leicht begreiflichen Gründen, die Vortheile nicht aufgeben wollen, welche aus dem Bündniſſe ſeiner ältern Glaubensgenoſſen mit der öffentlichen Autorität auch für ihn erwuchſen; er hatte es daher vorgezogen, die bedenklichen Punkte jener Differenz, wenigſtens im ſchriftlichen Vortrage, entweder unberührt zu laſſen, oder ſich, bei unvermeidlicher Erörterung derſelben, der einmal geltenden, doppelſinnigen Ausdrucksweiſe anzubequemen. Als aber, nach Erhebung jener Anklage, der ſich doch nicht direct widerſprechen ließ, der Schleier, der bisher jene Differenzpunkte bedeckte, zerriſſen, und die Ausſicht auf ein möglicher Weiſe ungetrübt aufrecht zu erhaltendes Einverſtändniß der Schule, als ſolcher, ohne anderweite Bürgſchaft für die loyale Geſinnung ihrer einzelnen Glieder, mit den Autoritäten in Staat und Kirche verſchwunden war: da fand ſich bald, daß man keine beſſere Parthie ergreifen konnte, als, mit völliger Abwerfung der Maske, geradezu in die Oppoſition zu treten, und gegen die ältere Fraction der Schule nicht minder, wie gegen die kirchlichen und politiſchen Doctrinen, denen ſich dieſelbe zunächſt angeſchloſſen, den Schild zu erheben. Zur Ermuthigung derer, welche ſich ſolches zu thun veranlaßt fanden, trug nicht wenig bei der Vorgang des kühnen Strauß, der ſchon vor jenem kritiſchen Momente alle bisherigen Convenienzen der Schule von ſich abgeſchüttelt, und, indem er mit den Mächten, an welche ſich dieſe anzulehnen liebte, unwider-

ruflich gebrochen, ſich eben dadurch eine Popularität erworben hatte, welche Manchen wohl beneidenswerther dünken mochte, als Alles, was durch die Gunſt jener Mächte zu gewinnen war. War das Werk dieſes Kritikers von der Schule anfangs mit unwilliger Verlegenheit, ja mit der deutlich kundgegebenen Abſicht, ſeinen Verfaſſer von ihrer Gemeinſchaft auszuweiſen, aufgenommen worden: ſo fand deſſen Tendenz nunmehr einen um ſo begeiſtertern Anklang in den Reihen dieſes jüngern Geſchlechts, je willkommener es demſelben ſein mußte, den Weg, den es betreten wollte, ſchon gebahnt, und die erſten und bedenklichſten Schwierigkeiten, die ihm auf demſelben zu begegnen drohten, überwunden zu finden.

Es lag in der Natur der Sache, daß von dem Augenblicke an, wo ſich in dem hier angedeuteten Sinne eine jüngere Hegelſche Schule factiſch conſtituirt hatte, die ältere nicht mehr in der bisherigen Weiſe fortbeſtehen konnte. Denn in dieſem Factum ſelbſt war allzudeutlich der Beweis gegeben, daß ein Syſtem, welches ſolche Gegenſätze in ſich hegen oder aus ſich erzeugen konnte, noch nicht in der Weiſe, wie es dort die Vorausſetzung iſt, fertig und in ſich abgeſchloſſen ſein kann. Man hätte mit ganz anderer Entſchiedenheit, als es ſich wirklich thun ließ, die Gegner durch die klaren Worte des Meiſters widerlegen müſſen, wenn man irgendwo außerhalb der Schule, oder wenn man auch bei den unbefangnern Gliedern der Schule ſelbſt hätte Gehör finden wollen für die Behauptung, als ſei alles das, was durch den Widerſpruch der jüngeren Fraction jetzt auf's Neue in Frage geſtellt ward, durch die authentiſche Lehre des Meiſters längſt abgemacht und erledigt. Der Sieg, den die jüngere Schule durch die einfache Thatſache ihres Auftretens über die ältere errungen hat, iſt in dieſem Sinne der vollſtändigſte, der ſich überhaupt denken läßt. Es bleibt fortan keinem Schüler Hegels, wenn er anders nicht, wie es wohl Einem oder dem Andern begegnet iſt, durch ſein Verſtummen, durch ſein Abtreten vom Schauplatze des philoſophiſchen Kampfes, ſich überwunden geben will, eine andere

Wahl, als, entweder ſich in ſeinem Bekenntniſſe der jüngern Schule anzuſchließen, oder es ſich einzugeſtehen, daß es, um dieſen Feind zu bezwingen, welcher dem Syſteme aus ſeiner eignen Mitte heraus erſtanden iſt, noch eines Mehreren bedarf, als nur der in altgewohnter Weiſe fortgeſetzten Wiederholung oder Amplificirung desjenigen Lehrgehaltes, welchen die Schule als ihr von dem Meiſter überkommenes Erbtheil bewahrt. — Sollte unter den ältern Freunden und Schülern Hegels dieſe letztere Ueberzeugung die Oberhand gewinnen (und warum wollten wir dies nicht für das Wahrſcheinlichere halten, da ja bekanntlich eine alte Erfahrung dafür ſpricht, daß einmal Auseinandergegangenes nicht in dem einen oder dem andern der entgegengeſetzten Glieder, ſondern nur in einem Dritten, Höheren, ſeine Wiedervereinigung zu finden pflegt?): ſo wäre Ausſicht vorhanden, daß nun erſt im wahrhaften Wortſinne, — in demjenigen Wortſinne, in welchem das Alterthum alle ächte philoſophiſche Speculation der ſpätern griechiſchen Zeit unter dem Begriffe einer „Schule des Sokrates" zuſammenfaßte — eine Schule Hegels entſtehen wird. Von dieſem Sinne nämlich iſt, was ſich jetzt die jüngere Schule dieſes Denkers nennt, zur Zeit vielleicht eben ſo weit entfernt, wie jene ältere Schule es war, von der bereits vor eilf Jahren Schreiber dieſes bemerkte, daß ſie, ſo betrachtet, wie ſie ſelbſt damals ſich betrachtet wiſſen wollte, vielmehr eine Secte, als eine Schule zu nennen ſei; obgleich der Fortſchritt von der erſten zur zweiten immer in ſo fern ein Fortſchritt iſt, als von der zweiten jene allgemeinen Bedingungen der Freiheit des Philoſophirens, ohne welche es zu einer Schule in jenem dritten und wahrhaften Sinne nimmer würde kommen können, wenigſtens in abstracto anerkannt werden.

Der Unterſchied der jüngern Hegelſchen Schule von der ältern kann ſich zunächſt nur auf eine Verſchiedenheit der Auslegung des gemeinſchaftlichen Meiſters zurückzuführen ſcheinen. Doch iſt dieſe Verſchiedenheit nicht ſo bedeutend, wie man vielleicht außerhalb der Schule hin und wieder es ſich vorſtellt.

Was namentlich die großen theologiſchen Fragen betrifft, um die ſich der Streit hauptſächlich zu drehen ſcheint: ſo waren es auch innerhalb der ältern Schule immer nur Einzelne, welche die Accommodation der Ausdrucksweiſe an die kirchliche Orthodoxie, worin der Meiſter ſelbſt vorangegangen war, bis zu jener von der jüngern Schule als ſcholaſtiſch bezeichneten Aufputzung und Zurechtmachung des geſammten dogmatiſchen Syſtems der Kirche forttrieben, die jetzt mit Fug und Recht als eine factiſche Verunſtaltung des ächten Sinnes der Hegelſchen Lehre bekämpft wird. Ueber dieſen Sinn ſelbſt haben ſich auch dort immer nur Wenige täuſchen können; aber wie es in dem Meiſter ſelbſt aufrichtige Ueberzeugung war, daß die Kirche mit ihren Dogmen nie etwas Anderes gewollt oder gemeint habe, als das auch von ihm Gewollte und Gemeinte, ſo dürfen wir es wohl auch als die im Ganzen und Großen ehrlich gemeinte Vorausſetzung der Schule hinnehmen, nicht, daß Hegels Lehre die Lehre der Kirche, ſondern umgekehrt, daß die Kirchenlehre die Lehre Hegels ſei, daß, mit andern Worten, der ſcheinbare Unterſchied beider Lehren ſich auf eine Verſchiedenheit der Ausdrucksweiſe zurückführe, indem die Kirche zwar die Sprache der religiöſen Vorſtellung, die Philoſophie aber die Sprache der denkenden Vernunft rede. Will man hier noch von einer Verſchiedenheit der Auslegung reden, ſo iſt die richtige Auslegung Hegels offenbar auf Seiten der ältern Schule; und die jüngere Schule, wenigſtens die Umſichtigern und Beſonnenern unter ihren Gliedern, ſind auch weit entfernt, dies zu verkennen. So hat Strauß ein Bewußtſein darüber ausgeſprochen, daß es ſich bei dem Meiſter der Schule keineswegs einer günſtigen Aufnahme für ſein kritiſches Werk zu verſprechen gehabt haben würde. Und gewiß hatte Hegel von ſeinem Standpunkte aus gutes Recht, dieſes Werk und mit ihm die geſammte kritiſche Tendenz ſeines Verfaſſers zu verwerfen. Das Wahre, was auf dieſem Wege erreicht werden mag, würde er befugt geweſen ſein, als ein für den Mann von philoſophiſcher Einſicht ſich von ſelbſt Verſtehendes zu bezeichnen,

das Beſtreben aber, dieſes Wahre auch dem kritiſchen Verſtande des Nichtphiloſophen einleuchtend zu machen, als einen verderblichen Vorwitz, der nur dienen kann, aus den Gemüthern dieſer Laien die vorſtellende Religioſität zu entfernen, ohne ihnen die philoſophiſche Einſicht dafür zu geben. Sind ja doch jene Widerſprüche, in welche die Kirchenlehre den Verſtand verwikkelt, deren Aufzeigung ſich Strauß ſowohl in ſeinem Leben Jeſu, als auch neuerdings in ſeiner Glaubenslehre zum alleinigen Geſchäfte gemacht hat, — ſind ſie ja doch nach Hegel an ſich ſelbſt nichts weniger, als ein Uebel, und als ſolches, um der philoſophiſchen Einſicht Platz zu machen, vor Allem zu beſeitigen, ſondern ganz im Gegentheile, — als Steine des Anſtoßes und Aergerniſſes für den gemeinen, endlichen Verſtand, an denen dieſer Verſtand zerſchellen ſoll, — ein unſchätzbarer Gewinn für die ächte Speculation, welche dergleichen Steine, wenn ſie nicht ſchon im Wege lägen, ihrerſeits herbeizuſchaffen Sorge tragen müßte. Davon nicht zu ſprechen, daß Hegel (der freilich durch ſeine Verſtimmung gegen hiſtoriſche Kritik überhaupt verleitet ward, das Kind mit dem Bade auszuſchütten, und mit der geiſtloſen, negativen, zugleich die geiſtvolle, poſitive Kritik, z. B. eines Niebuhr, zu verwerfen) ſcharfblickend genug war, um den bei allen formalen Vorzügen oberflächlichen und ſubſtanzloſen Hauptgedanken der von Strauß geübten Kritik auf den Grund zu ſehen. Wie er denn z. B. in dem „Leben Jeſu“ den Grundmangel einer gediegenen Anſchauung des ächt hiſtoriſchen Kernes der evangeliſchen Geſchichte nach ſeiner eigenen, wie Ref. anderwärts dargethan hat, mehrfach, namentlich in ſeiner Religionsphiloſophie und den Vorleſungen über Philoſophie der Geſchichte, bethätigten Anſchauung dieſes Kernes, ohne Zweifel ſogleich beim erſten auf das Strauß’ſche Werk geworfenen Blicke entdeckt haben würde.

Wenn alſo auch von Seiten der jüngern Schule allerdings hin und wieder Aeußerungen laut werden, welche darauf abzuzwecken ſcheinen, die richtige Auslegung des Meiſters für ſich allein in Anſpruch zu nehmen, und die ältere einer Verfälſchung

oder Entſtellung von Hegels Lehre zu bezüchtigen: ſo kann dies im Ganzen und Weſentlichen doch immer nur ſo gemeint ſein, daß man jetzt das Bewußtſein hat, aus den Principien von Hegels Philoſophie die wirklich darin liegenden Conſequenzen zu ziehen, und daß man dieſe Conſequenzen, wenn es ſein muß, eben ſowohl gegen den Meiſter ſelbſt, wie gegen jeden Andern, zu vertreten entſchloſſen iſt. Der Kampf gegen die, in der That als irrig erkannten, ſcholaſtiſch-dogmatiſchen Auslegungen hat dabei hauptſächlich nur die Bedeutung, daß dieſe Auslegungen es ſind, an welchen das Schiefe der Stellung zu Tage kommt, welche Hegel perſönlich der Philoſophie zu Staat und Kirche, ſo wie zu ihrer eigenen, dem Syſteme im Rücken liegenden Vergangenheit zu geben trachtete. Denn freilich, bei dieſer Stellung konnten dergleichen Ausdeutungen nicht ausbleiben, wenn von dem gemeinen Verſtande, wie ſich nun einmal nicht vermeiden ließ, dem mit der kirchlichen Orthodoxie befreundeten nicht minder, wie dem dieſer Orthodoxie aufſäſſigen, vorwitzige Fragen gewiſſer Art an die Philoſophie gethan wurden, und die Philoſophie ſich doch in dem Kredite, in Allem und Jedem gemeine Sache mit der Kirche zu machen, erhalten wollte. Der weſentliche Vortheil alſo, den die jüngere Schule vor der älteren voraus hat, beſteht nicht ſowohl in einem richtigern Verſtändniſſe, oder einer gründlicheren Interpretation des Meiſters, als vielmehr darin, daß ſie in der Unhaltbarkeit jener von dem Meiſter ſelbſt angenommenen, und von ſeinen ältern Schülern beibehaltenen Stellung zu Staat, Kirche und weltgeſchichtlicher Geiſtesentwicklung die richtige Einſicht gewonnen hat. Die Philoſophie, ſo wenig ſie ſelbſt das letzte Ziel ihrer Entwicklung annoch erreicht zu haben ſich rühmen darf, kann auch dem Staate und der Kirche, wie ſie beide dermalen geſtaltet findet, mit Nichten zugeſtehen, ſolches Ziel ihres weltgeſchichtlichen Bildungsprozeſſes bereits erreicht zu haben. Sie muß ſich, beiden gegenüber eben ſo ſehr, wie ſich ſelbſt, das heißt, wie jeder einzelnen ihrer eigenen geſchichtlichen Geſtaltungen, auch der allerneueſten, gegenüber, das Recht der

freien Kritik und des unbegränzten Fortſchritts oder Vorwärts-treibens vorbehalten: auf die Gefahr hin eines noch öfter wie-derkehrenden Conflicts mit jenen beiden Mächten, dergleichen ſie ja in dem bisherigen Verlaufe ihrer geſchichtlichen Entwick-lung ſchon ſo manche beſtanden hat. Dieſes Bewußtſein, das aller philoſophiſchen Speculation, die als ein wahrhaftes Ferment ächter Geiſtesbildung gelten will, unerläßliche, für die Hegelſche Philoſophie wiedergewonnen zu haben, iſt und bleibt für dieſe jüngere Schule ein Ruhm, der ihr durch Nichts von dem, was wir etwa ſonſt gegen ſie einzuwenden finden mögen, verkümmert werden ſoll. Aber freilich iſt es, wenn ſie den Namen einer phi-loſophiſchen Schule im wahrhaften Wortſinne verdienen will, mit dieſem Bewußtſein im Allgemeinen noch nicht gethan. Sie muß durch wirkliche Leiſtungen auf dem Gebiete der Philoſophie als ſolcher, oder der philoſophiſchen Behandlung poſitiver und empi-riſcher Wiſſenſchaften bethätigen, daß das Princip derjenigen Speculation, nach welcher ſie ſich benennt, als ein lebendiger Samen in den durch jenes Freiheitsbewußtſein aufgelockerten Boden eingedrungen iſt. Sie muß lebendige, Blüthe und Frucht tragende Gewächſe aufzeigen, zu welchen dieſer Same auf ſolchem Boden aufgeſchoſſen iſt. Ob die jüngere Hegelſche Schule dergleichen Leiſtungen aufzuweiſen hat, fragt ſich uns hier; und, wenn der Mangel oder das ſparſame Vorhandenſein derſelben durch die Kürze der Zeit entſchuldigt werden ſollte, in welcher dieſe Schule annoch beſteht, ſo wird man uns die Befugniß nicht beſtreiten, die von ihr eingeſchlagene Richtung etwas genauer prüfend darauf anzuſehen, ob wirklich ſolche Lei-ſtungen von ihr zu erwarten ſind.

Welches alſo ſind die, wirklich etwa ſchon vorhandenen Leiſtungen, auf welche die Schule unſerer jungen Philoſophen ſich beruft, um ſich des Platzes, den ſie ſo laut für ſich in den vorderſten Reihen der Wiſſenſchaft und Geiſtesbildung un-ſeres Zeitalters begehrt, würdig zu erweiſen? Wir wollen, um dieſe Frage zu beantworten, zuvörderſt einen Blick werfen auf das Organ, welches ſich dieſe Parthei in der journaliſtiſchen

Literatur unſerer Tage gegeben hat, auf die von A. Ruge und Th. Echtermeyer herausgegebenen „Halliſchen Jahrbücher für deutſche Wiſſenſchaft und Kunſt.“ Hier nämlich iſt es, daß wir, wenn irgendwo ſonſt, das authentiſche Urtheil werden vernehmen können, welches die Parthei über die, von ihr ſelbſt ausgehenden ſchriftſtelleriſchen Thaten fällt, und überdies machen ja ohne Zweifel die „Jahrbücher“ für ſich ſelbſt darauf Anſpruch als eine ſolche Leiſtung, und zwar als eine Geſammtleiſtung der Schule, zu gelten. — Das Schickſal dieſes journaliſtiſchen Unternehmens iſt gewiſſermaßen das umgekehrte von dem der „Berliner Jahrbücher.“ Während die letztern mit der ausdrücklichen Beſtimmung eröffnet worden waren, der ältern Hegelſchen Schule als Organ zu dienen, aber, nachdem ſie einige Jahre hindurch dieſer Beſtimmung genügt hatten, ſich allmählig auch andern Tendenzen öffneten, und jetzt ſchon ſeit längerer Zeit auf alle beſtimmte Partheifarbe verzichtet haben, iſt es den Halliſchen Jahrbüchern gerade umgekehrt begegnet, im Widerſpruche mit ihrem anfänglichen Pläne, einen Tendenzcharakter angenommen zu haben, welcher durch die Entſchiedenheit, mit der er ſich ausſpricht, alles ihm nicht unmittelbar Homogene von der Theilnahme an dieſem Unternehmen verdrängt hat. Die urſprüngliche Abſicht ging auf einen kritiſchen Sprechſaal der Art, wie er in Deutſchland ſeit Langem gewünſcht worden war, worin die Literatur, die Wiſſenſchaft und die Kunſt von Geſichtspunkten aus, denen durch kein fertiges Syſtem eine feſte Gränze gezogen war, auf eine Weiſe beſprochen wurde, welche das Beſprochene möchlichſt zum Gemeingute aller Gebildeten machen ſollte. Die perſönliche Bildung und Richtung der beiden Herausgeber war bis dahin eine vorwiegend äſthetiſche geweſen: unſtreitig auch iſt eine ſolche, wenn ſie mit Sinn und Eifer für gründliche Wiſſenſchaft ſich paart, vor andern geeignet, für ein Unternehmen ſolcher Art den Mittelpunkt abzugeben. So machte denn wirklich das erſte Halbjahr der mit dem Anfange des Jahres 1838 begonnenen Zeitſchrift einen recht hoffnungsreichen Anfang zur Erfüllung

des Verheißenen, und auch als, bald nach dem Beginne des zweiten Halbjahrs, von der Hand des einen der Herausgeber der Artikel über Leo's gegen Görres gerichtete Schrift erſchienen war, welcher für die ſpätere Richtung des Journals den Ton angab, brachte daſſelbe noch eine Zeit lang gehaltvolle Beiträge verſchiedenartiger Tendenz und verſchiedenartigen Charakters, indem, wie es in dergleichen Fällen zu gehen pflegt, die Mitarbeiter erſt nach und nach die Unverträglichkeit der allmählig mehr hervortretenden Grundrichtung mit ihrer eignen Denkweiſe gewahr wurden und ihre Theilnahme zurückzogen. Dieſe Grundrichtung iſt es, von der natürlich hier allein die Rede ſein kann. Sie giebt ſich am Umfaſſendſten in der von beiden Herausgebern unterzeichneten ausführlichen Abhandlung „der Proteſtantismus und die Romantik" kund, und ſie hat, etwa ſeit der letzten Hälfte des Jahres 1839, ſo gut wie ausſchließlich dort das Wort geführt.

Die eben erwähnte Abhandlung iſt, ſo wie auch außer ihr die überwiegende Mehrzahl gerade der gehaltvollern Artikel der „Jahrbücher", rein negativer, polemiſcher Tendenz. „Romantik" nämlich iſt eine Kategorie, unter welche die Verfaſſer alles ihnen Mißfällige in den höhern geiſtigen Regionen der deutſchen Literatur ſeit den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts, ſo wie auch in den den Einflüſſen dieſer Literatur unterworfenen Bewegungen des kirchlichen und politiſchen, des ſittlichen und geſellſchaftlichen Lebens zu bringen ſuchen. Zwar läßt ſchon der für dieſe Kategorie gewählte Name vermuthen, daß die Bekämpfung dieſer ſogenannten Romantik nicht ohne den Anſpruch auftreten wird, zugleich eine poſitive geſchichtliche Conſtruction oder Charakteriſtik ihres Gegenſtandes zu ſein. Dies findet ſich auch, wenn nicht in der Haltung und dem Geiſte der Darſtellung ſelbſt, ſo doch in der äußern Anordnung, und in wiederholten ausdrücklichen Erklärungen der Verfaſſer beſtätigt. Die Verfaſſer geben ſich im Allgemeinen die Miene, in der auch ſonſt bekannten Weiſe der Hegelſchen Schule den bekämpften Gegenſtand als eine Erſcheinung von geſchichtlicher

Berechtigung, Bedeutung, ja Nothwendigkeit anerkennen und betrachten zu wollen; ſo wie ſie, dem entſprechend, ihr eigenes kritiſches Thun als den nicht minder nothwendigen, und begreiflicher Weiſe noch höher berechtigten, weltgeſchichtlichen Gegenſatz zu dieſer Erſcheinung geltend zu machen nicht ermangeln. Aber ſie bemerken nicht, daß dies ſelbſt zwei widerſprechende und unverträgliche Dinge ſind, einerſeits ein Gegebenes unbefangen hiſtoriſch würdigen, andrerſeits durch einen ausdrücklichen Gegenſatz gegen dieſes Gegebene mit Abſicht und Bewußtſein Geſchichte machen zu wollen. Was es mit dieſem Geſchichtemachen für eine Bewandtniß habe, ob und inwieweit die Geſchichte dereinſt wirklich die kritiſchen Beſtrebungen der Antiromantiker, wie dieſe ſelbſt ſo laut darauf pochen, als ein „Ereigniß" in ihre Annalen einzeichnen wird, bleibt billig der Zukunft anheimgeſtellt. Dies aber muß jedem Unpartheiiſchen, welcher die kritiſchen Arbeiten dieſer Schule mit Aufmerkſamkeit verfolgt hat, klar geworden ſein, daß die Abſichtlichkeit dieſes Machenwollens der Unbefangenheit hiſtoriſcher Würdigung, wenn wir die Fähigkeit zu einer ſolchen auch ſonſt bei unſern Kritikern vorausſetzen wollen, Eintrag gethan hat. Die Kritik, welche an dem Gegenſtande geübt wird, iſt ihrem weſentlichen Gehalte nach eine rein negative; das Poſitive wird theils nur vorausgeſetzt, aber nicht ſelbſt zum Gegenſtande geſchichtlicher oder äſthetiſcher Erörterung gemacht, zum guten Theile aber auch gefliſſentlich ignorirt oder in Abrede geſtellt. Kurz, was von unſern Kritikern Romantik genannt wird, was nach der Bezeichnung, die ſie davon geben, eine überraſchend umfangreiche, viele der eigenthümlichſten und bedeutendſten Elemente und Charakterzüge der neuern poetiſchen und philoſophiſchen Literatur in ſich begreifende Seite des geſammten Geiſteslebens unſerer und der nächſtvergangenen Zeit ausmachen würde: das geſtaltet ſich unter ihren Händen nichts deſtoweniger zu der Vorſtellung eines bloßen Auswuchſes, einer ſchlechthin verkehrten und verderblichen Richtung, und es handelt ſich nicht ſowohl davon, dieſe Richtung zu begreifen, als

vielmehr, uns von ihr zu befreien. Manche unſerer namhafteſten Schriftſteller in allen Zweigen der Literatur würden dieſer Richtung gänzlich, andre, und unter dieſen alle eigentlichen Koryphäen unſerer Poeſie und Philoſophie ſeit Göthe, wenigſtens theilweiſe anheimfallen; der kritiſche Scheidungsprozeß, welcher alles durch das Princip der Romantik Verunreinigte aus dieſer Literatur hinwegnehmen ſollte, würde nur einen äußerſt geringen rein gebliebenen Kern übrig laſſen. Demſelben Principe der Romantik werden zugleich faſt alle Verkehrtheiten und Uebelſtände, wirkliche und vermeintliche, unſerer gegenwärtigen Politik und Theologie, ja des geſammten dermaligen Culturzuſtandes, wenigſtens der deutſchen Nation, zur Laſt gelegt. — Es iſt nun keineswegs unſere Meinung, der auf dieſe Weiſe geübten Kritik alles Verdienſt abzuſprechen. Iſt auch der Grundgedanke derſelben kein originaler, iſt vielmehr das Ganze nur eine Ausführung und Erweiterung von Hegels, in den äſthetiſchen Vorleſungen, in der Kritik über Solgers nachgelaſſene Schriften, und anderwärts geübten Polemik gegen Fr. Schlegel und Tieck und den von dieſen Schriftſtellern als Princip ihrer äſthetiſchen Weltanſicht aufgeſtellten Begriff der Ironie: ſo hat doch die Kühnheit, welche dem Gedanken dieſer Polemik eine ſolche Ausdehnung gab, über den innern Zuſammenhang gewiſſer Erſcheinungen unſerer Literatur manche fruchtbare Geſichtspunkte eröffnet, und zur Berichtigung des öffentlichen Urtheils über dieſe Erſcheinungen und über das, was ſich an ſie knüpft, einen nicht unwirkſamen Anſtoß gegeben. Geiſt, Witz und eindringende Schärfe ſind dem genannten größeren Aufſatze und einer Anzahl ſich an ihn anſchließender kleinerer nicht abzuſprechen; die ſchonungsloſe Derbheit des Ausdrucks wird, wer der Tendenz des Inhalts ihre, wenn auch einſeitige Berechtigung zugeſteht, der Beſchaffenheit dieſer Tendenz nicht unangemeſſen finden; und wenn ſich, was die Wirkung betrifft, welche durch dieſe kritiſchen Feldzüge im Publikum bezweckt wird, die wohlthätige Seite derſelben auch nur darauf beſchränkt, daß ſie ohne Zweifel das Ihrige dazu beigetragen

haben, die aufgeblaſene Unnatur einer jüngern Generation, welche treffend als das „Epigonengeſchlecht der Romantik“ bezeichnet wird, in ihrer Blöße aufzudecken: ſo könnte man ſchon dies ihnen Dank wiſſen, und manches Nachtheilige, was ſich ſonſt dieſen Wirkungen beigeſellt, dadurch aufgewogen finden. Denn freilich, eine rein wohlthätige Wirkung darf man von einer ſo ausſchließlich negativ gehaltenen Kritik, geſetzt auch, daß es ihr vollſtändiger noch, als wir es ihr zugeſtehen können, gelungen wäre, ihren Tadel auf das wirklich Tadelnswerthe zu beſchränken, nie erwarten. Die Menge, welche dergleichen kritiſche Verneinungen mit Begierde ergreift, iſt ſtets geneigt, den ausgeſprochenen Tadel zu verallgemeinern, und die ſcheinbare Herabwürdigung der Großen und Trefflichen in eine wirkliche zu verwandeln. Irren wir nicht, ſo hat Göthe irgendwo behauptet, man ſolle nie tadeln, als wo man ein Beſſeres an die Stelle zu ſetzen wiſſe. Vielleicht möchte, auf wiſſenſchaftliche Kritik bezogen, dieſer Ausſpruch dahin zu modificiren ſein: nur d e r Tadel ſei der rechte und wahrhaft fruchtbringende, welcher in dem Zuſammenhange einer poſitiven Kritik, alſo mit der Abſicht ausgeſprochen wird, dadurch ein Aechtes und Würdiges, an welchem er entweder nebenbei haftet, oder welches durch den Gegenſtand des Tadels verdunkelt wird, in ſein rechtes Licht zu ſtellen. Die antiromantiſche Kritik kann ſich u n m i t t e l b a r keines ſolchen Zweckes rühmen; ihr iſt, in ihrem angeblich hiſtoriſchen Verfahren, wobei das Bewußtſein über die Beſchaffenheit des Aechten überall nur vorausgeſetzt wird, die Anſchauung der falſchen und verkehrten Richtung, als ſolcher, Zweck; der Gewinn alſo, der von ihr zu erwarten wäre, überall nur ein mittelbarer. Es wird bei ihr dem Wohldenkenden, ſo ſehr er ſich hin und wieder durch das Geiſtreiche der Darſtellung angezogen findet, doch zuletzt, wie Göthe es als ſeine Empfindung bei jeder rein negativen Kritik ausſpricht, „ganz abſcheulich zu Muthe“, denn er gewinnt unwillkührlich den Eindruck, als trete er in eine öde Wüſtenei ein, da, wo er ſich bisher eines reichen Lebens erfreuen zu dürfen glaubte.

Eben darum aber, weil es dieſe Kritik nicht verſtanden hat, in der Bezeichnung des Irrthümlichen die Anſchauung des Poſitiven, woraus der Irrthum hervorgegangen iſt, feſtzuhalten, iſt es ihr auch nicht gelungen, den Irrthum, die Verkehrtheit, ihrerſeits bis in ihre letzten Stadien und ihre innerſten Gründe zu verfolgen. Die Romantik bietet, auf dem Gipfel ihrer Verirrungen, einer Kritik, die insbeſondere auch die ſittliche Seite zu faſſen weiß, Punkte des Angriffs dar, gegen welche ſich dieſe Kritik noch keineswegs gerichtet hat. — Handelt es ſich übrigens, wie es ſich uns im Gegenwärtigen davon handelt, von der philoſophiſchen Bedeutung einer kritiſchen Richtung: ſo wird der Umſtand, daß dieſe Kritik einen ſo vorwiegend negativen Charakter trägt, nicht umhin können, einiges Mißtrauen zu erwecken in das Vermögen des zum Grunde liegenden philoſophiſchen Princips, auf reale, poſitive Weiſe die Erkenntniß zu fördern, oder neue, bisher unbetretene Pfade der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß zu eröffnen.

Daß nämlich der Gegenſatz gegen das Princip der Romantik ein philoſophiſches Princip, oder vielmehr, daß es das Princip der Philoſophie als ſolcher ſei, der Philoſophie zwar nicht, als eines in der Weiſe, wie es die ältere Schule Hegels wollte, fertigen und für alle Zeiten abgeſchloſſenen Syſtems, aber doch als der unwiderruflich feſtgeſtellten Grundlage und eben ſo unwiderruflich vorgezeichneten Richtung aller theoretiſchen und praktiſchen Erkenntnißthätigkeit: dies bekanntlich iſt das weitere Axiom, auf welches die Polemik der Jahrbücher allenthalben zurückkommt. Das Wort „Philoſophie“ hat in dieſer Polemik eine Bedeutung angenommen, welche der Bedeutung, die es im vorigen Jahrhunderte, namentlich in Frankreich, in der Schule Voltaire's und der Encyklopädiſten hatte, auffallend analog iſt. Wie dort, ſo auch hier, nehmen es die Häupter dieſer Richtung für die Richtung ſelbſt mit der Vorausſetzung in Anſpruch, als könne neben dieſer von gar keiner andern Philoſophie die Rede ſein; und doch iſt, was in dieſer Richtung geleiſtet wird, nicht ſelbſt ſpeculativer Natur, ſondern

begründet ſich, ganz eben ſo, wie dort auch, nur auf die Vorausſetzung ſpeculativer Arbeiten, deren Reſultat nach ſeinem poſitiven Gehalte auf ſich beruhen bleibt, nach ſeiner negativen Seite aber, als ein unbeſtreitbar wahres, keinem weitern Zweifel, keiner wiſſenſchaftlichen Reviſion mehr unterworfenes, immer auf's Neue geltend gemacht wird. Hegels Logik und philoſophiſche Encyklopädie vertritt dieſen neuen Encyklopädiſten die Stelle, welche den ältern die ſpeculativen und mathematiſchen Rieſenarbeiten des ſiebzehnten Jahrhunderts vertraten, die zu ihrem Reſultate die mechaniſche Welt- und Naturanſicht hatten. So wenig, wie damals von einem „Philoſophen" gefordert wurde, dieſe Grundlage von Neuem durchforſcht und ſich ihrer Haltbarkeit ſelbſtdenkend verſichert zu haben, ſo wenig braucht auch jetzt der Philoſoph, nach dem Zuſchnitte unſerer Halliſchen Antiromantiker, in jenen Schacht des reinen Denkens, wie es Hegel auszudrücken liebte, herabgeſtiegen zu ſein. Genug, wenn er die Ergebniſſe dieſer unterirdiſchen Arbeit, ſo wie ſie ihm von den Häuptern dieſer Richtung entgegengebracht werden, auf Treue und Glauben angenommen, und ſich aus der philoſophiſchen Rüſtkammer mit einer hinreichenden Qualität von Schlagworten und geſtempelten Redensarten verſehen hat, um damit, und daneben freilich auch mit geſundem Menſchenverſtande und tüchtigem Mutterwitze, welchen dieſe Schule, zu ihrer Ehre ſei es geſagt, nicht minder, wie jene franzöſiſche, nach Gebühr zu ſchätzen weiß, im Sinne dieſer modern vergeiſtigten Aufklärung gegen die „Jeſuiten" und „Obſcuranten" unſerer Zeit, — dies aber ſind vor Allen die „Romantiker", — einen Feldzug zu unternehmen. — Wir bemerken dies, nicht, als meinten wir ſchon dadurch dieſe Parthei von der Möglichkeit einer höhern Bedeutung in der Literatur und Geiſtesbildung unſerer Zeit überhaupt ausgeſchloſſen zu haben. Behauptet ja doch die Philoſophie des achtzehnten Jahrhunderts eine eben ſo ehrenvolle, als wichtige Stelle in der Weltgeſchichte, eine ſolche, wie noch abzuwarten iſt, ob die „Philoſophie", von der wir hier ſprechen, eine ähnliche ſich erringen wird. Nur in Bezug auf

das Hegelſche Syſtem glaubten wir es als einen charakte-riſtiſchen Umſtand hervorheben zu dürfen, wie es ſolchergeſtalt aus der eſoteriſchen Haltung, die es in der ältern Schule behauptete, herausgetreten, und zu etwas durchaus Exoteriſchem und Populärem geworden iſt. Im Uebrigen erkennen wir es gern an, daß die Rolle einer ſyſtematiſchen Oppoſition, welche in Folge dieſer Stellung die „Philoſophie“ übernommen hat, ihr Gutes haben, und als ein wohlthätiges Ferment in manche Zweige der geiſtigen Bewegung eingreifen kann. Auf dem Felde der eigentlichen Literatur zwar, namentlich der äſthetiſchen, der ſich die Halliſchen Jahrbücher anfangs hauptſächlich zuwenden wollten, thut uns ſolche Oppoſition weniger Noth, als eine ernſte und grundſätzliche, die Anſchauung des Aechten in friſchen, geiſtreichen Formen immer neu wieder belebende, und nur gegen das Mittelmäßige, Schlechte oder poſitiv Verkehrte unerbittlich ſtrenge Kritik gethan hätte. Auf dieſem Gebiete haben ſich die Jahrbücher, wenn ſie auch im Einzelnen manches Dankenswerthe leiſten, durch ihre Polemik gegen die Romantik in die üble Stellung verſetzt, einen Theil der Elemente, die zum Gedeihen ächter Kunſt und Kunſtkritik unentbehrlich ſind, entweder verwerfen, oder wenigſtens geringſchätzig bei Seite ſtellen zu müſſen. Aber auch abgeſehen davon iſt ihre Kritik weder von leidenſchaftlicher, vorurtheilsvoller Perſönlichkeit frei (es genüge, an die ſchon durch ihre Wiederholung Widerwillen erregende, in jeder Beziehung unwürdige Polemik gegen den trefflichen Fr. Rückert, dieſen ſo ganz und gar nicht „romantiſchen“ Dichter, zu erinnern), noch behauptet ſie in ihrer Form durchgängig die edle, von ächtem Schönheitsſinne beſeelte Haltung, durch welche ſich überall eine äſthetiſche Kritik ächter Art zu bethätigen und zu beglaubigen hat. Eben ſo wenig iſt, was das Gebiet empiriſcher Wiſſenſchaft und Gelehrſamkeit anlangt, abzuſehen, welche Bedeutung in einer Zeit, zu deren Fehlern im Allgemeinen Pedanterei und ſterile Erudition gewiß nicht mehr gezählt werden kann, eine ſyſtematiſche Oppoſition gegen dieſe haben ſoll. Auf dieſem Felde ſind die Jahrbücher, ſeitdem ſie ſich in ihrer

gegenwärtigen Richtung befeſtigt haben, zur Bedeutungsloſigkeit herabgeſunken, und haben ſo den factiſchen Beweis geliefert, wie wenig ihr philoſophiſches Princip ſich dazu eignet, ein belebendes und fortdauerndes Element der Forſchung abzugeben. So bleibt denn als der Tummelplatz dieſer Oppoſition nur das Gebiet der philoſophiſchen Speculation als ſolcher, ſammt dem politiſchen und dem kirchlich religiöſen übrig, und hier, wie geſagt, wollen wir gern, ſo wenig wir unſerſeits uns in allen Stücken zu ihren Grundſätzen bekennen, doch ihren Werth und ihre relative Berechtigung im Allgemeinen gelten laſſen. Die philoſophiſche Speculation, ſo wenig ſie es anerkennen wird, daß ihr Werk in dieſer negativen Richtung erſchöpft iſt, bedarf in ihren poſitiven Richtungen allerdings einer fortdauernden Reaction jenes, die Idee im Allgemeinen nicht verläugnenden, ſondern von ihrer Anerkennung ausgehenden geſunden Menſchenverſtandes, und es iſt als ein weſentlicher Fortſchritt der letzten Jahre anzuſehen, daß er jetzt in dieſe Rolle eingetreten iſt, ſtatt des gegen die Idee verſtockten, in abſtrakten Kategorieen verhärteten, rein empiriſchen Verſtandes, der bisher in Deutſchland die Oppoſition gegen die Philoſophie geführt hatte. Nur eine Oppoſition ſolcher Art, eine ſelbſt von einem Principe ächter Speculation durchdrungene, vermag uns vor der Wiederkehr einer Scholaſtik der Art, wie die der ältern Hegelſchen Schule war, ſicher zu ſtellen, und namentlich die über Hegels Standpunkt hinausſtrebende Speculation wird ſich, wenn ſie ihre Aufgabe recht verſteht, eines ſolchen Aufſehers, ſo läſtig er ihr auch hin und wieder im Einzelnen fallen mag, im Allgemeinen nur freuen können. Nicht minder würde es als Gewinn zu betrachten ſein, wenn innere und äußere Verhältniſſe es geſtatten ſollten, daß der Standpunkt, welchen, in Bezug auf Politik, die Jahrbücher einzunehmen begonnen haben, auf gründliche und umfaſſende Weiſe durchgeführt würde. Ueber allgemeine europäiſche Politik ſind theils ohne Unterſchrift, theils mit Ruge's Unterzeichnung (auch einige von andern Verfaſſern, z. B. von R. Binder, können wir dahin rechnen), einige wirklich

werthvolle Artikel erſchienen, die wir gern zur Grundlage einer fortgeſetzten Discuſſion über die darin verhandelten Gegenſtände gemacht ſehen würden. Auch in Bezug auf die innere Politik des deutſchen Staatslebens wären in den mehrfach ausgeſprochenen Grundanſichten der Jahrbücher die Elemente einer wohlgeſinnten, im ächt conſtitutionellen Sinne zu führenden Oppoſition gegeben; nur müßte man ſich der renommiſtiſchen, nicht von edlem, männlichem Freiſinne, ſondern von polterndem Egoismus eingegebenen Ausfälle gegen die Regierungen, welche die „Philoſophie" mit Ungunſt oder nicht mit gebührender Auszeichnung behandeln, enthalten, und ſtatt deſſen, was freilich ſchwerer iſt, mit tüchtiger, praktiſcher Sachkenntniß auf die Erörterung realer Intereſſen und Verwicklungen eingehen. — Was endlich das theologiſche und religiös-kirchliche Gebiet betrifft: ſo mahnt uns, da in dieſem die von der jüngern Hegelſchen Schule ausgehende Oppoſition ihren eigentlichen Hauptſitz hat, das hierüber zu Bemerkende, nicht bei den Halliſchen Jahrbüchern ſtehen zu bleiben, ſondern nach denjenigen Schriftſtellern hinzublicken, welche uns von dieſer Zeitſchrift als die dermaligen Koryphäen dieſes Gebiets, und hiermit der „philoſophiſchen" Beſtrebungen unſerer Zeit überhaupt, bezeichnet werden.

Von allen lebenden Schriftſtellern nämlich ſind die durch die Hall. Jahrbücher gefeiertſten Namen Dav. Fr. Strauß und Ludw. Feuerbach; und wir glauben nicht zu irren, wenn wir annehmen, daß dieſe Zwei nebſt Ruge als Drittem von manchen Jüngern, welche dieſer Richtung anhängen, in der That als die leitenden Geſtirne unſeres Zeitalters verehrt werden. — Feuerbach, um von dieſem zuerſt zu ſprechen, da er der Zeit nach vor Strauß aufgetreten iſt, hat ſich dieſe Auszeichnung wohl nicht zunächſt durch ſeine Leiſtungen für die Geſchichte der Philoſophie verdient, obgleich dieſe das unſtreitig Erheblichſte, was bis jetzt von ihm ausgegangen, und an ſich ſelbſt, abgeſehen von der den ſpätern unter ihnen beigemiſchten Polemik, alles Dankes und aller Anerkennung werth ſind. Wir, an unſerm Theile, zollen ihnen dieſe Anerkennung um ſo

aufrichtiger, je mehr wir der Meinung ſind, daß gerade in Leiſtungen ſolcher Art ein Geiſt, wie der Feuerbach'ſche, an ſeinem Platze iſt. Nicht als hielten wir ſeine Manier, die Geſchichte der Philoſophie zu ſchreiben, für die vollſtändig genügende, oder für die einzig mögliche. Dies iſt ſie ſchon darum nicht, weil all ihr Verdienſt in der Auffaſſung des Einzelnen, aber nicht des geſchichtlichen Zuſammenhanges beſteht. Daß ein ſolcher Zuſammenhang, ein Zuſammenhang immanenter organiſcher Entwicklung, vorhanden ſei, dies hat Feuerbach faſt nur äußerlich der neuern Philoſophie, namentlich der Hegelſchen, abgelernt; ſeine eigene Darſtellung dieſes Zuſammenhanges, wo er eine ſolche anſtrebt, bleibt ungenügend, und es iſt in dieſer Beziehung wohl nicht bedeutungslos, wenn das von ihm begonnene Werk einer Geſammtdarſtellung der Geſchichte der neuern Philoſophie in eine Reihe von Monographieen zerfallen zu wollen ſcheint. Innerhalb dieſer Monographieen aber, und bei der Darſtellung der einzelnen philoſophiſchen Standpunkte und Syſteme, iſt die geiſtvolle Reflexion, mit welcher er allenthalben das Gegebene auffaßt und in den Sinn deſſelben eindringt, eine eben ſo erfreuliche als erregende Erſcheinung; ſeine Schriften gehören zu den wenigen, welche die Geneſis der ſpeculativen Idee in dem Geiſte der einzelnen Denker lebendig nachconſtruiren, nicht das Dogma als todten Buchſtaben wiedergeben. Dieſe Eigenſchaften, wie ſie bei Feuerbach erſcheinen, ſind aber weſentlich bedingt durch ſein Verhältniß zur Philoſophie überhaupt, über welches diejenigen, welche den Ruhm und die Bedeutung dieſes Schriftſtellers ſo hoch hinaufzuſchrauben befliſſen ſind, ſich wohl ſchwerlich eine genügende Rechenſchaft gegeben haben. Allerdings hat derſelbe durch ſeine frühern Schriften, beſonders durch ſeine Streitſchrift gegen Bachmann *), einige Veranlaſſung gegeben, ihn für einen Anhänger Hegels zu halten. Doch hätte man es bei etwas ſchärferer Aufmerkſamkeit ſchon dieſen Schriften

*) Kritik des Antihegel. Zur Einleitung in das Studium der Philoſophie. Ansbach 1835.

anſehen müſſen, nicht nur, wie weit er von ſolcher Anhängerſchaft, ſondern auch, wie weit er überhaupt davon entfernt iſt, einen gediegenen Zuſammenhang ſyſtematiſcher, philoſophiſcher Einſicht als ſein Eigenthum, als ſeine Ueberzeugung zu beſitzen. Feuerbach ſteht, ſeiner geſammten wiſſenſchaftlichen Individualität nach, wir möchten ſagen in der Unmittelbarkeit der ſpeculativen Idee. Er beſitzt die Idee, aber er beſitzt ſie als etwas noch Geſtaltloſes, ja als Etwas, dem es, obgleich es Geſtaltung fordert, nach Geſtaltung hindrängt, dennoch weſentlich iſt, geſtaltlos zu bleiben. Sie iſt, in dieſer Unmittelbarkeit und Geſtaltloſigkeit, zu einem Pathos ſeines Geiſtes geworden; ohne eigentlich wiſſenſchaftliche Productivität giebt ſie dieſem Geiſte einerſeits die Lebendigkeit, mit der er vorhandene Geſtalten der Idee aufzufaſſen und darzuſtellen, andrerſeits die Schärfe, mit der er ſie zu zergliedern und zu zerſtören weiß. Insbeſondere aber giebt ſie ihm jene Gabe des warmen, ja leidenſchaftlichen Ausdrucks der Begeiſterung für die Idee und des Zornes gegen das, was ihr entgegenſteht, eine Gabe, von der wir, geſchmacklos und ungebildet, wie ſie leider bei Feuerbach geblieben iſt, dennoch recht wohl begreifen, wie ſie geeignet ſein mag, die Jugend, die ein ähnliches Feuer in ſich fühlt, fortzureißen.

Was wir hier über Feuerbach geſagt, iſt zum Theil eine Behauptung negativen Inhalts; ſie würde durch zukünftige poſitive Leiſtungen dieſes Schriftſtellers, aber nur durch ſolche, widerlegt werden können. Indeß verweiſen wir diejenigen, die ſich etwa dadurch befremdet finden könnten, auf ſeine Abhandlung „zur Kritik der Hegelſchen Philoſophie“ in den Halliſchen Jahrbüchern (1839, Nr. 208—216), deren bereits auch in dieſer Zeitſchrift (Bd. 4, S. 691. f.) gedacht worden iſt. Es iſt in dieſer Abhandlung, die wir übrigens an Form und Inhalt, — unter Anderm auch darum, weil ſie von den ſonſtigen Unarten der Feuerbachſchen Schriftſtellerei, von denen gleich nachher noch ein Wort geſagt werden ſoll, frei gehalten iſt, — unbedingt zu dem Beſten rechnen, was Feuerbach geſchrieben hat, nicht etwa nur die durchgängige, radicale Abweichung von dem

Hegelſchen Syſteme in ſeiner dermaligen Geſtalt, auf die wir aufmerkſam machen wollen, ſondern mehr noch die gänzliche Verläugnung ſelbſt des Princips der Hegelſchen Spekulation, was an Einem, der unter die vornehmſten Zierden der Schule gerechnet wird, befremden muß. Die Kritik beginnt mit einer Oppoſition gegen den Gebrauch, den Hegel von ſeinem Begriffe des dialektiſchen Aufhebens auf den Gebieten der Natur und der Geſchichte macht. Ohne jedoch ſich auf das Logiſche jenes Begriffs einzulaſſen, begnügt ſie ſich nur mit dem einfachen Hinweiſe auf die gemeine Erfahrung, welche uns allenthalben das nach Hegel in einem Höhern „Aufgehobene“ als ein ſelbſtſtändig neben dieſem Höheren Beſtehendes zeigt. Zu den Irrthümern, zu welchen jener falſche Gebrauch verleitet habe, bemerkt ſodann der Verf., ſei auch die Art und Weiſe zu rechnen, wie Hegels Philoſophie alle frühere Philoſophie in ſich aufgehoben zu haben behaupte, und ſich mithin für mit der Philoſophie überhaupt identiſch ausgebe. Dies führt ihn auf eine Prüfung des Anfangs der Hegelſchen Philoſophie, von welchem er zu beweiſen ſucht, daß er ein ſubjectiv und hiſtoriſch bedingter iſt, keineswegs der abſolute, ſchlechthin vorausſetzungsloſe, wofür Hegel ſelbſt und ſeine Anhänger ihn ausgeben; ſodann, — und dieſer Theil der Abhandlung iſt ein für den perſönlichen Standpunkt des Kritikers beſonders charakteriſtiſcher, — kommt er auf allgemeine Betrachtungen über die Bedeutung des methodiſchen Fortſchrittes und der ſyſtematiſchen Abrundung in der Philoſophie überhaupt, und in der Hegelſchen insbeſondere. Das Reſultat iſt, daß dieſe Bedeutung eine lediglich ſubjective und relative ſei. „Jedes Syſtem“, ſo lauten die Worten des Verf.'s, „iſt nur Ausdruck, nur Bild der Vernunft, daher nur ein Object für die Vernunft, welches ſie, als eine lebendige, in neuen denkenden Weſen ſich forterzeugende Macht von ſich unterſcheidet und als einen Gegenſtand der Kritik ſich gegenüberſetzt. Jedes Syſtem, welches nicht als ein bloßes Mittel erkannt und angeeignet wird, beſchränkt und verderbt den Geiſt; denn es ſetzt das

mittelbare, formale Denken an die Stelle des unmittelbaren, urſprünglichen, materialen Denkens“ (dieſe letzten Worte haben wir, nicht der Verf., unterſtrichen); „es macht die Unterſcheidung des Geiſtes vom Buchſtaben zu einer Unmöglichkeit; denn es iſt nothwendig, daß mit dem Gedanken — hierin offenbart ſich eben die Beſchränktheit jedes Syſtems als einer äußerlichen Exiſtenz — auch das Wort feſtgehalten, und ſo die urſprüngliche Bedeutung und Beſtimmung jeder Gedankenäußerung, jedes Syſtemes völlig verläugnet und verfehlt werde.“ Von Hegel wird demzufolge gerühmt: „Hegel ſei der vollendetſte philoſophiſche Künſtler, ſeine Darſtellungen ſeien unübertroffene Muſter des wiſſenſchaftlichen Kunſtſinnes, und wegen ihrer Strenge wahre Bildungs- und Zuchtmittel des Geiſtes.“ „Aber ebendeswegen“, heißt es weiter, „machte er auch die Form zum Weſen, das Sein des Gedankens für Andere zum Sein an ſich, den relativen Zweck zum Endzweck. Er wollte in der Darſtellung den Verſtand ſelbſt anticipiren und captiviren, in das Syſtem comprimiren. Das Syſtem ſollte gleichſam die Vernunft ſelbſt ſein, die unmittelbare Thätigkeit in die mittelbare rein aufgehen, die Darſtellung Nichts vorausſetzen, d. h. hier, Nichts in uns drinnen und übrig laſſen, uns rein aus- und erſchöpfen.“ — Indem hierauf die Kritik noch einmal auf die Betrachtung des Hegelſchen Anfangs zurückkommt, ſucht ſie näher nachzuweiſen, daß dieſer Anfang, und zwar der der Phänomenologie nicht minder, wie der der Logik, den Schluß des Ganzen, die abſolute Idee, ſchon vorausſetze. „Die Hegelſche Philoſophie trifft derſelbe Vorwurf, der die ganze neuere Philoſophie von Carteſius und Spinoza an trifft; der Vorwurf eines unvermittelten Bruchs mit der ſinnlichen Anſchauung, der Vorwurf der unmittelbaren Vorausſetzung der Philoſophie.“ Und doch ſei die ſolchergeſtalt vorausgeſetzte Idee noch nicht einmal die wahrhaft abſolute; ſie ſei, „ihrer poſitiven Bedeutung nach, nur die Idee der Objectivität im Gegenſatze der Subjectivität der Kantiſch-Fichteſchen Phi-

loſophie.“ So, als einſeitig objective, als den Begriff eigentlich nur der Natur, aber nicht des Geiſtes enthaltende, und zugleich als Object vielmehr der Imagination, als des Denkens, habe Hegel die Idee von Schelling überkommen; ſein Verdienſt ſei es nun zwar, derſelben eine rationelle Bedeutung gegeben, und die Kritik in die Philoſophie zurückgeführt zu haben; aber auch bei Hegel ſei dieſe Kritik keine genetiſche, d. h. keine ſolche, welche den natürlichen Weg gehe von der ſinnlichen Anſchauung zur Idee. Als Beiſpiel dieſes Mangels an genetiſch-kritiſchem Verfahren und der rationellen Myſtik, die an deſſen Stelle trete, wird hierauf der Begriff des Nichts und Hegels Darſtellung deſſelben beleuchtet. In welchen ſchroffen Gegenſatz ſich der Verf. zu dieſer Darſtellung ſtellt, mag man aus folgenden Worten abnehmen: „Das Nichts iſt nur eine Schranke menſchlicher Vorſtellungsweiſe; es ſtammt nicht aus dem Denken, ſondern aus dem Nicht-Denken. Das Nichts iſt eben Nichts, — damit auch Nichts für das Denken; weiter läßt ſich darüber nichts ſagen; das Nichts widerlegt ſich ſelbſt. Nur die Phantaſie macht das Nichts zu einem Subſtantiv, aber nur ſo, daß ſie das Nichts ſelbſt in ein geſpenſtiſches, weſenloſes Weſen metamorphoſirt.“ — Den Beſchluß der Abhandlung macht der wiederholte Vorwurf gegen Hegel: er habe „die natürlichen Gründe und Urſachen, die Fundamente der genetiſch-kritiſchen Philoſophie bei Seite geſetzt; aus dem Extrem eines hyperphyſiſchen Subjectivismus ſeien wir mit der abſoluten Philoſophie in das Extrem eines unkritiſchen Objectivismus geſtürzt.“ Als die „Quelle des Heils“ wird dagegen die „Rückkehr zur Natur“ anempfohlen, und inſonderheit noch davor gewarnt, „die Natur im Widerſpruche mit der ethiſchen Freiheit zu faſſen.“ Die Philoſophie ſei „die Wiſſenſchaft der Wirklichkeit in ihrer Wahrheit und Totalität;“ aber der Inbegriff der Wirklichkeit ſei die „Natur im univerſellſten Sinne des Wortes.“ „Die tiefſten Geheimniſſe liegen in den einfachſten natürlichen Dingen, die der jenſeits ſchmachtende phantaſtiſche Speculant mit Füßen tritt.“

Dies der Inhalt jener Abhandlung; von allen bisherigen Schriften Feuerbachs eigentlich der einzigen, welche beſtimmte, ausdrückliche Forderungen (weiter, als bis zu Forderungen, hat er es nach dieſer Seite überhaupt nicht gebracht) an die philoſophiſche Gegenwart oder Zukunft ſtellt. Aber wie dürftig, ja, genauer angeſehen, wie faſt nur negativer Art ſind dieſe Forderungen! Am meiſten ſcheint noch die Forderung einen poſitiven Sinn zu haben, daß die Philoſophie, um wahrhaft ſich ſelbſt zu begründen, von dem Gegenſatze ihrer ſelbſt, von dem gemeinen ſinnlichen Bewußtſein beginnen ſolle, und zwar nicht bloß, wie in Hegels Phänomenologie, dergeſtalt, daß das Bewußtſein der Idee dabei ſchon vorausgeſetzt, ſondern ſo, daß dieſes letztere Bewußtſein aus jenem erſtern im wahrhaften Wortſinne erzeugt wurde. Allein wie dieſe Forderung, — die, wie bereits von Fichte bemerkt worden iſt, offenbar mit der ſo vielfach von anderer Seite gegen Hegel geltend gemachten Forderung einer wiſſenſchaftlichen Erkenntnißtheorie zuſammenfällt, — zu erfüllen ſei: darüber ſucht man bei unſerm Kritiker, ſo hier, wie anderwärts, vergebens auch nur die entfernteſte Andeutung. Doch, vielleicht iſt es ſein Glück, daß er zu ſolcher Erfüllung nicht ſelbſt Hand angelegt hat; pflegt ja doch die Parthei, durch die er ſo hoch gefeiert wird, es ſonſt Niemanden Dank zu wiſſen, der, wie ſie es auszudrücken beliebt, „die zweiſchneidigen Schwerter genialer Principien, welche unſre Zeit in die Welt gebracht, mit dem erkenntniß theoretiſchen Ruß des ordinären, langweiligen Bewußtſeins überzieht." — Was Feuerbach ſonſt der gebildeten philoſophiſchen Wiſſenſchaft der neuern Zeit entgegenſtellt, darin vermögen wir Nichts zu finden, als jenen rohen philoſophiſchen Naturalismus, der ſich, ähnlich wie die Speculation der älteſten griechiſchen Denker, auf deren Standpunkt er in der That zurückgekehrt iſt, der ſpeculativen Idee als eines unmittelbaren Beſitzthums bewußt iſt, und die Anklänge derſelben allenthalben, namentlich in der Naturanſchauung, wiederfindet, aber ſich gegen jeden objectiven, methodiſchen Zuſammenhang des Wiſſens ſträubt. Mit

ſeiner, im ächten Sinne des Parmenides (nicht des platoniſchen) geführten Polemik gegen den Begriff des Nichts, gegen das im ſpeculativen Bewußtſein gefaßte Princip des Negativen, ſagt er nicht nur Hegeln bis in die letzte Wurzel ſeines Philoſophirens ab, ſondern verſchließt zugleich jede Möglichkeit einer anderweitigen ſyſtematiſchen Ausbildung der Philoſophie; denn nachdem der philoſophirende Geiſt einmal bis zu jener Tiefe der Abſtraction fortgegangen iſt, die ſich in dem großen Philoſopheme Hegels von dem reinen Sein und dem Nichts ausgeſprochen hat, nachdem er einmal den Gedanken der dialektiſchen, auf Vorausſetzung der immanenten, abſoluten Negativität beruhenden Methode gefaßt hat, bleibt ihm durchaus keine Wahl, als, entweder von hier aus die wiſſenſchaftliche Reconſtruction des Univerſums zu unternehmen, oder zu jener halt- und geſtaltloſen Unmittelbarkeit der Idee zurückzukehren, in der wir nicht umhin können, nach ſolchen Antecedentien, Feuerbach für immer befangen zu glauben. — Auch gegen ſeinen Beruf zum Geſchichtſchreiber der neueſten Philoſophie könnte übrigens dieſe Ablehnung der Grundmomente dieſer Philoſophie, könnte namentlich auch das in dem beſprochenen Aufſatze über Schelling Geſagte ein gerechtes Bedenken erwecken. Leicht möglich, daß, wenn er wirklich dazu kommen ſollte, ſeine geſchichtlichen Darſtellungen bis auf die neueſte Periode herabzuführen, ſeine Leiſtung dann hinter dem, was er, durch eine achtungswerthe Beleſenheit in der Literatur dieſes Gebietes unterſtützt, in Bezug auf die Philoſophie des ſiebzehnten Jahrhunderts geleiſtet hat, fühlbar zurückbleiben würde.

Daß nämlich zwiſchen dem Geiſte jener ältern Philoſophie und dem Geiſte des hier beſprochenen Philoſophen eine eigenthümliche Wahlverwandtſchaft beſteht, wird man theils ſchon nach dem Bishergeſagten wahrſcheinlich, theils durch die Art und Weiſe, wie er neuerdings dieſe Darſtellung zum Vehikel einer Polemik gemacht hat, die für ſeine Tendenz und Stellung beſonders bezeichnend iſt, beſtätigt finden. Zuerſt in ſeiner Monographie über Leibnitz beginnt dieſe Polemik; in dem

frühern Werke, welches die Geſchichte der Philoſophie von Baco bis Spinoza umfaßt, hatte er, ſeiner Erklärung zufolge (S. 426), es noch ausdrücklich vermieden, „ein Gebiet zu berühren, das er ſelbſt aus der Entfernung (?) nicht ohne einen gewiſſen Ekel berühren könne.“ Mit dieſer Erklärung contraſtirt freilich etwas ſonderbar die unverholene Luſt und Liebe, mit der wir ihn ſpäter jenen Dingen, die ihm aus der Entfernung Ekel eingeflößt, auf den Leib rücken, und ſich in einem Schmähen und Schelten gegen ſie ergehen ſehen, welches ſich, durch den Zuruf der frohlockend umherſtehenden Rotte angefacht, allmählig bis zum wilden, unbändigen Toben ſteigert. Auf die Journalartikel und Broſchüren, in welchen er dieſem ſeinem früher verhaltenen Ingrimme gegen den religiöſen oder theologiſchen Dogmatismus Luft macht, können wir uns hier um ſo weniger einlaſſen, je weniger wir dieſelben durch Eigenſchaften anderer Art, als die einer ungeſalzenen, aber, ſo ſcheint es, Manchen nur um ſo ſtärker imponirenden Grobheit, haben bemerkenswerth finden können *). Dagegen müſſen wir mit einem Paar Worten der Schrift über Bayle **) gedenken, in welcher Feuerbach nicht ſowohl eine Fortſetzung des früher begonnenen Geſchichtswerks, als vielmehr eine, mehr als irgend ein anderes ſeiner Werke, ſeine Stellung in der gegenwärtigen philoſo-

*) Dies gilt auch von F's. neueſter, durch den Streit zwiſchen Leo und Ruge veranlaßten Schrift: Ueber Philoſophie und Chriſtenthum in Beziehung auf den der Hegelſchen Philoſophie gemachten Vorwurf der Unchriſtlichkeit. Mannheim 1839. Es gehört wahrlich eine arge Verblendung des Parteigeiſtes dazu, dieſes Product, deſſen ſich, wir wollen es zu ſeiner Ehre hoffen, ſein Verfaſſer, wenn er es nicht jetzt ſchon thut, dereinſt noch ſchämen wird, auch nur einer Erwähnung, geſchweige denn einer ſo pomphaften Anpreiſung, wie ihm hin und wieder gemacht worden iſt, werth zu achten.

**) Pierre Bayle, nach ſeinen für die Geſchichte der Philoſophie und Menſchheit intereſſanteſten Momenten dargeſtellt und gewürdigt. Ansbach 1838.

phiſchen Literatur bezeichnende Tendenzſchrift gegeben hat. Nicht, als ob ſich der Verf. mit dem Helden ſeiner Darſtellung unmittelbar hätte identificiren wollen. Er hat über den Standpunkt deſſelben, der nichts weniger als der philoſophiſche, auch nicht der philoſophiſche in jener Unmittelbarkeit iſt, wie ſich Feuerbach ſeiner bemächtigt hat, ein gutes Bewußtſein, und documentirt dieſes Bewußtſein in einer Schilderung von Bayle's Charakter, als Dialektiker und Skeptiker (S. 165), die, wie wir ſie der Form und dem Ausdrucke nach als ſehr gelungen anerkennen dürfen, ſo auch ihrem Inhalte nach keinem Einwande von Erheblichkeit Raum giebt. Allein indem er den gegenſtändlichen Inhalt der Bayle'ſchen Dialektik, beſonders ſofern dieſelbe gegen den theologiſchen Dogmatismus ſeiner Zeit gerichtet iſt, auf das Umſtändlichſte, meiſt mit den eigenen Worten jenes ſkeptiſchen Polyhiſtors, entwickelt; ſo geſchieht dies in einer Weiſe, welche keinen Zweifel darüber läßt, daß er dieſe Dialektik als eine buchſtäblich gültige, auch in Bezug auf die theologiſchen Intereſſen unſerer eigenen Zeit, betrachtet wiſſen will. Er ſtellt ſich, als Philoſoph, in den Standpunkt, welcher ſich als Conſequenz jener Verſtandesdialektik ergiebt, in der Bayle das dogmatiſche Syſtem der Kirche zu Grunde gehen läßt; eine Conſequenz, welche Bayle ſelbſt nicht gezogen hat, eben weil er nicht Philoſoph, ſondern nur Kritiker und ſkeptiſcher Betrachter ſein wollte. Eben damit aber geſteht er, wider ſeinen Willen zwar, ein, daß der geſammte Fortſchritt der Philoſophie von Bayle's Zeit bis auf die unſrige, nicht für ihn vorhanden iſt. Er ſtellt ſich, mit andern Worten, der Theologie, und nicht bloß der Theologie, ſondern, was er zwar noch davon unterſchieden wiſſen will, allerdings auch der Religion oder dem Chriſtenthume gegenüber, genau in den Standpunkt Voltaire's und der Encyklopädiſten, — dieſe nämlich ſind es, welche geſchichtlich jene Conſequenzen, die Bayle nicht hat auf ſich nehmen wollen, gezogen haben. Die Unterſcheidung ſelbſt zwar, deren wir ſo eben gedachten, zwiſchen Religion und Theologie, oder zwiſchen Glauben und Dogmatik,

hat Feuerbach der neueren Philoſophie entnommen. Allein ſie ſinkt bei ihm zur Bedeutungsloſigkeit herab, indem er der Religion für ſich ſelbſt, inſofern ſie ſich nicht zufällig gewiſſe Elemente von der Philoſophie angeeignet hat, durchaus keinen Gehalt an Wahrheit zugeſtehen, ſondern ſie nur als eine Function der Einbildungskraft und des Gemüths *) bezeichnet wiſſen will. Darum begründet dieſe Unterſcheidung keinen weſentlichen Unterſchied ſeiner antitheologiſchen Polemik von der Polemik eines Bayle oder eines Voltaire. Wie bei dieſen, ſo iſt es auch bei ihm weſentlich ein Syſtem, ein Lehrgebäude des dogmatiſirenden Verſtandes, was er bekämpft, und eben ſo wenig, wie jene, weiß er Etwas davon, daß bei der Würdigung dieſes Lehrgebäudes noch etwas Anderes in Betracht kommen kann, als Einbildung und Willkühr, als das materiale, und logiſcher Verſtand, als das formale Princip deſſelben. Er gefällt ſich auf jugendliche, ja knabenhafte Weiſe in den grellſten Contraſten; wie der kindliche Wilhelm Meiſter die Muſe der Dicht- oder Schauſpielkunſt und die Göttin des Handels und Gewerbes, ſo liebt er, Philoſophie und Religion in einen Gegenſatz zu bringen, wo alles Edle, Lichte und Wahre auf die Seite jener, alles Böſe, Düſtre und Gemeine auf die Seite der letztern fällt. Nur etwa dies hat er vor ſeinen Vorgängern, namentlich vor

*) Mit noch mehr Emphaſe, als in der Schrift büer Bayle, geſchieht dies in der vorhin erwähnten Broſchüre über Philoſophie und Chriſtenthum. Dort heißt es z. B. S. 9: Die Baſis der Philoſophie iſt das Denken und das Herz, — die Baſis der Religion das Gemüth und die Phantaſie. Das Herz aber, will der Verf. weiter wiſſen (woher? die Sprache weiß nichts davon), ſei männlichen, das Gemüth weiblichen Geſchlechts. Das Herz ſei das natürliche, geſunde Gemüth, das Gemüth das kranke, übernatürliche Herz (alſo wäre das Weib der kranke, übernatürliche Mann?). — Dergleichen — Albernheiten (der Verfaſſer wird es in der Ordnung finden, wenn wir auf ſeine vielen groben Klötze auch einmal einen groben Keil ſetzen) kommen in jener Schrift noch manche vor.

den „Philoſophen“ des achtzehnten Jahrhunderts, voraus, daß er ausdrücklicher die ſpeculative Idee als belebendes Princip des Gegenſatzes gegen den religiöſen Dogmatismus im Auge behält, und daß demzufolge ſein Naturalismus ſich von den grob materialiſtiſchen Elementen jenes älteren freier bewahrt; wogegen er freilich auch die letzten Reſte des Deismus, an dem ſich wenigſtens Voltaire noch feſthielt, weggeworfen hat. Im Ganzen aber können wir, bei aller Anerkennung der zuletzt erwähnten Schrift als einer durch Fleiß, Gelehrſamkeit und klare, belebte Darſtellung intereſſanten und verdienſtlichen Arbeit, den Standpunkt des Feuerbachſchen antidogmatiſchen Raiſonnements nicht anders, denn als einen hinter der Höhe, auf welche die Wiſſenſchaft unſerer Zeit die dort verhandelten Fragen geſtellt hat, weit zurückgebliebenen bezeichnen. Auch den Antiromantikern, meinen wir, die denn doch die geiſtigen Motive, welche der auch von ihnen bekämpfte religiöſe Dogmatismus in der Gegenwart hat, aus ganz andern Geſichtspunkten zu faſſen wiſſen, würde dieſe Schwäche des von ihnen ſo gefeierten Polemikers nicht unbemerkt geblieben ſein, wenn ſie es nicht in ihrem Intereſſe gefunden hätten, die ungeſtüme Energie der Feuerbach'ſchen Polemik zur Bundesgenoſſin zu haben.

Die Vermuthung, die wir ſo eben äußerten, findet ſich ſogleich beſtätigt, wenn wir uns jetzt von Feuerbach zu Strauß wenden, dem kühnen Kritiker, der ſich durch die bereits gewonnenen glänzenden Erfolge ſeines kritiſchen Thuns über alle kleinlichen Parteirückſichten erhoben weiß. Wir können von Strauß, dem ſo unendlich viel, und auch in dieſer Zeitſchrift ſchon zu wiederholten Malen Beſprochenen, hier nur das neueſte Werk berückſichtigen, den vor kurzem erſchienenen erſten Band ſeiner Dogmatik *); dieſes aber auch mit um ſo größeren Rechte, als es bereits von der jüngeren Hegelſchen Schule mit einem Enthu-

*) Die chriſtliche Glaubenslehre in ihrer geſchichtlichen Entwicklung, und im Kampfe mit der modernen Wiſſenſchaft dargeſtellt. Erſter Band. Tübingen u. Stuttgart. 1840.

ſiasmus begrüßt worden iſt, der keinen Zweifel darüber läßt, daß ſie darin den Kanon ihres eigenen religiös-philoſophiſchen Glaubensbekenntniſſes wiederfindet. Hier wird, gleich in der Einleitung, mit ausdrücklichem Hinblick auf jene Feuerbachſchen Anſichten, die Frage über das gegenſeitige Verhältniß der Philoſophie und der Religion erörtert, und mit Recht bemerklich gemacht (S. 22), daß, wie von dieſem Standpunkte aus eine befriedigende philoſophiſche Geſchichtsanſchauung möglich ſei, nicht abzuſehen iſt. Auf der andern Seite jedoch erklärt ſich Strauß nicht minder entſchieden gegen die Hegelſche Auffaſſung jenes Verhältniſſes, inſofern derſelbe zwiſchen Religion und Philoſophie nur eine Verſchiedenheit der Form annahm, und dagegen die Identität des Inhalts behauptete. Gewiß wird man es für eine dem unbefangenen Betrachter jener religiöſen Philoſopheme Hegels zwar ſehr nahe liegende, aber vollkommen ſchlagende, die Vorausſetzungen der ältern Schule dieſes Denkers in ihrer Wurzel zerſtörende Bemerkung anerkennen müſſen, wenn er, um die Richtigkeit jener vermeintlichen Identität aufzuzeigen, mit der dieſe ältere Schule in der That argen Unfug getrieben hatte, an die logiſche Dialektik der Begriffe von Form und Inhalt erinnert (S. 12), und wie, nach der eigenen Lehre der Hegelſchen Logik, „der Inhalt nicht die rohe, ſondern die formirte Materie iſt, in der höhern Sphäre des ſpeculativen Denkens aber ſich die Unwahrheit erkennt des Unterſcheides von Form und Inhalt, und daß es die reine Form ſelbſt iſt, welche zum Inhalte wird.“ Ref. an ſeinem Theile hat ſchon öfters darauf hingewieſen, wie die Unterſcheidung der drei von Hegel angenommenen Hauptgeſtaltungen oder Entwicklungsſtufen des abſoluten Geiſtes: Kunſtreligion, offenbare Religion und Philoſophie, nach den pſychologiſchen Momenten der „Anſchauung“, der „Vorſtellung“ und des „Denkens“, die als ihre Formbeſtimmung gelten ſollen, durchaus nicht eine dem Begriffe des „abſoluten Geiſtes“ immanente, ſondern eine von außen herbeigeholte und deshalb unwiſſenſchaftliche iſt. Strauß geht nicht dazu fort, gegen jene Unterſcheidung ſelbſt den Angriff zu

richten. Indem er ſich, hier wie anderwärts, ſtreng an die allgemeinen, von Hegel vorgezeichneten Kategorieen hält, ſo läßt er auch für den Begriff der Religion die Definition gelten, daß ſie die Idee oder der abſolute Inhalt ſei, in ſinnlicher Anſchauung und Vorſtellung gefaßt. Nur darin weicht er von Hegel ab, daß er dieſe Faſſung der Idee in endlichen Formen (nur das Denken nämlich gilt, nach Strauß, wie nach Hegel, für die unendliche Form) zugleich für eine nothwendige Trübung der Idee, für eine Alteration des Inhalts, der nach Hegel in der Vorſtellung wie im Denken derſelbe bleiben ſoll, erkennt, und demzufolge die Möglichkeit einer abſoluten Religion, als welche nach Hegel bekanntlich das Chriſtenthum bezeichnet ward, in Abrede ſtellt. So ſehen wir, wie ſich Strauß, durch eine, genauer betrachtet, freilich nur äußerliche oder quantitative Vermittlung, zwiſchen Hegel und Feuerbach in die Mitte ſtellt. „So wenig" — dies ſagt uns ſeine beſtimmtere Erklärung — „ſo wenig die Hegelſche Behauptung einer Identität des Inhalts zwiſchen der Religion und der Philoſophie begründet iſt; ſo gewiß die der Religion, als ſolcher, weſentliche Form der Vorſtellung, oder (nach Feuerbach) des Gemüths und der Phantaſie, auch den Inhalt afficirt, zu einem andern, und zwar unvollkommneren, macht, als der durch reine Vernunft hervorgebrachte philoſophiſche Inhalt iſt: — ſo gewiß iſt es doch, — nicht unbeſtimmt bloß dieſelbe menſchliche Natur, ſondern genauer ihr Trieb nach Selbſterkenntniß, ihre Vernunft, welche auch die Thätigkeit der Vorſtellung beherrſcht, und durch die aufſteigende Reihe der Religionen zu immer größerer Annäherung an die Wahrheit leitet."

Es kann wohl keine Frage darüber ſein, daß wir dieſe mittlere Stellung, aber nicht die extreme Feuerbachſche, als die den allgemein wiſſenſchaftlichen Vorausſetzungen, von denen die jüngere Hegelſche Schule ausgeht, eigentlich gemäße anzuſehen haben. Nur ſie, nicht jene, läßt ſich in der That als eine Conſequenz des Hegelſchen Philoſophirens geltend machen,

von deren Princip ſich, wie wir ſehen, Feuerbach bis in die Wurzel losgeſagt hat. Auch dürfen wir nicht anſtehen zu bekennen, daß die Aufgabe, welche ſich, in dem Bewußtſein dieſer Stellung, Strauß geſetzt hat, von einer energiſchen Wahrheit und Sicherheit dieſes Bewußtſeins zeigt. Es iſt ihm nicht entgangen, daß, die Conſequenzen des Hegelſchen Standpunktes rein gefaßt, von philoſophiſcher Seite nichts mehr für den Inhalt, welchen die Philoſophie mit der Religion gemein hat, den religionsphiloſophiſchen oder dogmatiſchen Inhalt, zu thun übrig iſt. So viel ſich ſonſt dieſe jüngere Schule damit weiß, ſich von dem Vorurtheile, als ob die Philoſophie mit Hegel vollendet ſei, befreit zu haben, ſo ſind doch gerade ihre religionsphiloſophiſchen Sätze von einer Beſchaffenheit, welche durchaus keine weitere Ausbildung in Anſpruch nimmt oder auch nur zuläßt. Dies hat unſer Dogmatiker wohl bemerkt, und erklärt ſich demzufolge gleich von vorn herein reſignirt, durchaus nichts Eigenes gegeben, ſondern nur Gegebenes zuſammengefaßt zu haben. Sein Werk iſt, und ſoll nach der Abſicht des Verfaſſers ſein, kein philoſophiſches, ſondern nur ein kritiſches. Aber wenn es auch wirklich ſcheinen könnte, als beſtehe, was hier Kritik genannt wird, nur in der trockenen Gegenüberſtellung der fertigen Reſultate des Syſtems gegen die aus der religiöſen Vorſtellung des Chriſtenthums abgeleiteten Dogmen: ſo weiß der Kritiker die Bedeutung dieſes Geſchäfts doch noch in ein ganz anderes Licht zu ſtellen. Das Syſtem ſelbſt, deſſen Inhalt ihm für die fertige dogmatiſche Wahrheit gilt, iſt ihm nur der Schlußpunkt jenes Entwicklungsprozeſſes der Idee, welcher an dem Syſteme der alten Dogmatik die objective, welthiſtoriſche Kritik vollzogen hat. „Die ſubjective Kritik des Einzelnen," ſo heißt es ſinnreich genug in dieſer Hinſicht, „iſt ein Brunnenrohr, das jeder Knabe eine Weile zuhalten kann; die Kritik, wie ſie im Laufe der Jahrhunderte ſich objectiv vollzieht, ſtürzt als ein brauſender Strom heran, gegen den alle Schleuſen und Dämme Nichts vermögen." Ein dogmatiſches Werk, welches von dieſem Bewußtſein ausgeht, wird

ſich demnach zwar nicht unmittelbar die Aufgabe einer philoſophiſchen Conſtruction des religiöſen Inhalts ſtellen; aber es wird in der Auffaſſung jenes geſchichtlichen Entwicklungsprozeſſes nicht minder productiv, nicht minder philoſophiſch verfahren können, als wirklich conſtruirende Werke. „Ich bin," ſagt Strauß, mit dem Bewußtſein, hiermit eine Aufgabe ächt philoſophiſcher Art gelöſt zu haben, „der Entſtehung und Ausbildung jedes Dogma Schritt für Schritt nachgegangen, habe mich in den Geiſt der Zeiten und Bewußtſeinsſtufen, aus denen es organiſch hervorgewachſen, zu verſetzen geſucht, und das Wahre, Große und Schöne, was ich auf dieſem Wege fand, gebührend in's Licht geſetzt. War ich mit einem Dogma auf der Höhe ſeiner kirchlichen Ausbildung angelangt, ſo ſchloß ſich freilich hieran die weitere Aufgabe, in dieſer höchſten Reiſe die Keime des Verfalles zu entdecken, und dieſen ſofort durch die Stadien ſeines Verlaufes bis auf die Gegenwart herunter zu verfolgen; zuletzt aber galt es noch, ſcharf zuzuſehen, um nicht einen neuen Anſtrich des alten Gebäudes mit wirklicher Reparatur deſſelben zu verwechſeln."

Die angeführten Worte unſers philoſophiſchen Dogmatikers verdienen gewiß alles Lob, ſofern wir ſie, wie wir im Gegenwärtigen gethan, als Ausdruck des Bewußtſeins über die auf dem Standpunkte, auf den ſich die jüngere Hegelſche Schule geſtellt hat, mit Nothwendigkeit ſich ergebende Geſtaltung der Aufgabe für die philoſophiſche Religionswiſſenſchaft oder Dogmatik betrachten. Dadurch eben hat Strauß ſich die unleugbar große augenblickliche Bedeutung erworben, daß er mit einer Reinheit und Präciſion, die in der That keine Steigerung zuläßt, dieſes Bewußtſein gefaßt hat, und ſich auf jedem Schritte ſeines ſchriftſtelleriſchen Thuns von ihm leiten läßt. Eine andere Frage iſt aber, ob er berechtigt war, das, was er als ſeine Aufgabe erkannte, in ſo volltönenden Ausdrücken als ein wirklich von ihm Geleiſtetes anzukündigen. Er wird uns nicht wehren können, ja er wird uns, in Folge eben jener Klarheit, mit der er ſeine Aufgabe erfaßt hat, nicht wehren wollen,

die wirkliche Beſchaffenheit ſeiner Leiſtung als eine Art von Rechnungsprobe anzuſehen, nicht etwa über die Richtigkeit ſeiner Faſſung der Aufgabe von den ihm durch ſeinen Standpunkt gegebenen Prämiſſen aus, ſondern über die Wahrheit dieſes Standpunktes ſelbſt. Denn, wie Strauß vollkommen richtig erkannt hat, durch nichts Anderes würde ſich dieſer Standpunkt ſo ſicher, als durch die gelungene Leiſtung deſſen, was Strauß zu leiſten unternommen hat, als der wahre, als der höchſte, den überhaupt die Wiſſenſchaft erreichen kann, bethätigen können. Hat wirklich die Geſchichte in der Weiſe, wie Strauß es vorausſetzt und durch die Prämiſſen ſeines Standpunktes es vorauszuſetzen berechtigt wird, über den Inhalt der chriſtlichen Glaubenslehre gerichtet: ſo wird eine gelungene Darſtellung dieſes Gerichts, eine Darſtellung, welche den weltgeſchichtlichen Gang des großen Prozeſſes in allen ſeinen Hauptmomenten zum Bewußtſein des Geiſtes bringt, unſtreitig für nichts Geringeres, als für den wirklichen Abſchluß des Prozeſſes gelten dürfen. Sie wird, was in realer, objectiver Weiſe ſchon vollendet iſt, auch noch zur idealen, ſubjectiven Vollendung bringen, und ſo das Werk der Philoſophie in ihrem eigenen Sinne zwar, aber in einer über das Syſtem als ſolches weſentlich hinausgehenden Weiſe ergänzen. Dagegen wird, wenn das Unternehmen mißlingen ſollte, daraus ein ſtarkes Präjudiz gegen die Wahrheit der Prämiſſen, aus denen die Stellung der Aufgabe abgeleitet ward, ſich ergeben; ein um ſo ſtärkeres, je weniger die Schuld dieſes Mißlingens auf eine ſubjective Mangelhaftigkeit des Bewußtſeins, aus welchem daſſelbe hervorging, geſchoben werden kann.

Und hiermit nun glauben wir den Geſichtspunkt angedeutet zu haben, von welchem eine künftige Beurtheilung des Straußſchen Werkes, eine ſolche, welche das wahre Verhältniß deſſelben, wie zur Theologie, ſo auch zur Philoſophie der Gegenwart, in ſeinem ganzen Umfange würdigen will, wird ausgehen müſſen. Man wird von uns im Gegenwärtigen eine ſolche nicht erwarten, um ſo weniger, als das Buch nicht der

philoſophiſchen Literatur im engern Sinne angehört; eine kurze Andeutung jedoch darüber, wie uns das Reſultat einer in dieſem Sinne zu unternehmenden Prüfung keineswegs zweifelhaft iſt, wird man auch hier an ihrem Orte finden. Um es gerade herauszuſagen: als Ausſage des Bewußtſeins, nicht über die geforderte, ſondern über die bereits erfüllte Leiſtung, enthalten jene Worte der Vorrede zur Dogmatik eine Prahlerei, von deren Richtigkeit ſich jeder Urtheilsfähige überzeugen wird, der auch nur einige Abſchnitte des Werkes aufmerkſam durchgehen und den von dem Verfaſſer ſelbſt uns an die Hand gegebenen Maaßſtab an ſie legen will. Wenn „der Entſtehung und Ausbildung eines Dogma Schritt für Schritt nachgehen“ nichts Anderes heißt, als, den wörtlichen Ausdruck, die doctrinelle Faſſung eines Dogma, gleichviel aus welcher Quelle daſſelbe urſprünglich geſchöpft war, und welche andere Motive außerhalb der wiſſenſchaftlichen Behandlung in die Fortbildung, in die Um- oder Neugeſtaltung deſſelben eingriffen, in äußerlich zuſammenſtellendem Vortrage ſo wiedergeben, wie ſie ſich, innerhalb eines beſtimmten, durch ein vorläufiges Schema ein für allemal angenommenen Zeitverlaufs, in der heiligen Schrift, in den Symbolen der Kirche, und in einer gewiſſen Anzahl dogmatiſch hervortretender Schriftſteller geſtaltet hat; wenn „ſich in den Geiſt der Zeiten und Bewußtſeinsſtufen, aus denen das Dogma organiſch hervorgewachſen, verſetzt zu haben,“ derjenige ſich rühmen darf, der weiter Nichts gethan, als, die geſchichtlichen Hauptgeſtalten des Dogma, jede einzelne mit möglichſter Präciſion und Bündigkeit auf den logiſchen Zuſammenhang zurückzuführen ſich beſtrebt, welchem ſie ſich bei ihren Urhebern oder Vertretern einverleibt finden; wenn endlich „das Wahre, Große und Schöne des alten dogmatiſchen Syſtems gebührend ins Licht ſetzen“ nur ein anderer Ausdruck iſt für: die Lehren jenes Syſtems als Folie den Sätzen des jung Hegelſchen Pantheismus unterlegen: dann freilich wollen wir den Erfolg, welcher das Unternehmen des philoſophiſchen Dogmatikers gekrönt hat, nicht in Abrede ſtellen. Bei ſolcher Auffaſ-

ſung des dogmatiſchen Bildungsprozeſſes konnte es ihm auch nicht ſchwer werden, überall „in der höchſten Reife eines auf der Höhe ſeiner kirchlichen Ausbildung angelangten Dogma die Keime ſeines Verfalles zu entdecken, und dieſen ſofort durch die Stadien ſeines Verlaufes bis auf die Gegenwart herunter zu verfolgen.“ — Das Wahre nämlich iſt, daß er die Dogmen überhaupt nur, auch da, wo er ihr organiſches Wachsthum und Gedeihen beſchreiben will, in den Momenten ihres Verfalles zu faſſen und zu ſchildern verſtanden hat. Was er den Keim des Verfalles in der höchſten Reife nennt: das iſt in jedem Stadium der Ausbildung des Dogma ganz eben ſo vorhanden, wie in demjenigen, welches Strauß, offenbar nur um ſeiner Auffaſſungsweiſe ein Relief zu geben, und ohne daß er einen durch die Geſchichte ſelbſt ſcharf bezeichneten Zeitpunkt dabei vor Augen habe, das Stadium der Reife zu nennen beliebt. Es iſt nichts Anderes, als das Moment der abſtract verſtändigen Auffaſſung, des formal logiſchen Zuſammenhangs; ein Moment, welches in keinem Zeitpunkte der Dogmenbildung ganz fehlen kann, wiewohl es bald mehr, bald weniger hervortritt, und welches allenthalben durch ſein Hervortreten, in Folge der dialektiſchen Natur des dogmatiſchen Inhalts, Gegenſätze und Widerſprüche hervorruft, die, äußerlich betrachtet, freilich als die Auflöſung des Dogma erſcheinen müſſen. Die Kunſt, durch welche es Strauß, in ſeiner eigenen Meinung und in der Meinung ſeiner Anhänger, gelungen iſt, die objective, kritiſche Auflöſung des Dogma in dem Umfange, wie er es vorgiebt, als wirklich durch die Geſchichte vollzogen darzuſtellen, beſteht einzig und allein darin, daß er in einer Auswahl, welche auf das vor Augen ſchwebende Endziel ſchon berechnet iſt, die an der ältern Faſſung des Dogma durch deſſen Gegner zur Sprache gebrachten Widerſprüche, ſammt den Widerſprüchen, deren etwa dieſe Gegner ſelbſt ſich ſchuldig machen, vorführt, um zuletzt darauf hinzuweiſen, wie in dem Hegelſchen Syſteme, nach derjenigen Auffaſſung deſſelben, die er für die richtige hält, dieſe Widerſprüche ſämmtlich nicht mehr vorhanden ſind.

Es bedarf wohl nach dem Geſagten kaum noch einer beſondern Erklärung darüber, daß wir die angedeuteten Mängel des Straußſchen Werkes nicht als verſchuldet durch ein von dem Verfaſſer in der Ausarbeitung begangenes Verſehen, ſondern durch den Standpunkt ſelbſt, von welchem aus daſſelbe entworfen iſt, anſehen. So gewiß in dieſem Standpunkte die Forderung eines ſolchen organiſchen Verlaufes der Bildung und des Verfalls der Dogmen begründet iſt, wie die Worte der Straußſchen Vorrede ihn bezeichnen: ſo gewiß würde das wirkliche Vorhandenſein dieſes geſchichtlichen Verlaufs der entſcheidende Beweis für die abſolute Wahrheit des Standpunktes ſein; ſo gewiß alſo muß, wenn der Standpunkt nicht der wahre iſt, auch der von demſelben gefaßte Begriff des weltgeſchichtlichen Organismus der Dogmenbildung ſich beim Verſuche einer wiſſenſchaftlichen Ausführung als ein unrichtiger erweiſen. Nicht, als ob dadurch der allgemeine Begriff eines ſolchen Organismus widerlegt würde. Dieſer Begriff iſt, oder kann wenigſtens ein tiefer und wahrer ſein, ganz unabhängig von der beſondern Geſtaltung, die er durch jenen Standpunkt erhält. Aber bei der wiſſenſchaftlichen Darſtellung eines jeden organiſch-geſchichtlichen Verlaufes kommt es, wenn dieſelbe gelingen ſoll, vor allen Dingen darauf an, das individuelle Princip des vorliegenden Entwicklungsprozeſſes richtig gefaßt zu haben; und die Richtigkeit dieſer Faſſung iſt in dieſem Falle, wie in jedem ähnlichen, offenbar durch die Richtigkeit des Standpunktes, von dem ſie unternommen wird, bedingt. Der weltgeſchichtliche Prozeß der Dogmengeſchichte ſoll nach Strauß zu ſeinem Ausgangspunkte die theils durch Chriſtus und die Apoſtel, theils ſchon vor Chriſtus durch die israelitiſchen Propheten und die meſſianiſchen Erwartungen des israelitiſchen Volkes angeregten Vorſtellungen, zu ſeinem Höhepunkte die Ausbildung dieſer Vorſtellungen zum dogmatiſchen Syſteme der Kirche, zu ſeinem Schlußpunkte (analog dem Tode eines organiſchen Individuums) die Auflöſung der Vorſtellungen in das Element des reinen, ſpeculativen Denkens haben. Dieſe

Anſicht hat zwar, wie man leicht bemerken wird, von vorn herein das Unbequeme, daß ja, der Vorausſetzung zufolge, von welcher der Straußſche Standpunkt ausgeht, Vorſtellung und Denken keineswegs ſo auseinander fallen ſollen, wie es hiernach ſcheinen müßte; daß vielmehr das Denken ſich aus der vorhandenen religiöſen Vorſtellung, nicht erſt aus dem Untergange der Vorſtellung, erzeugen und entwickeln ſoll. Indeß, obſchon es nun hiernach ſcheinen könnte, als ſei die Entwicklung des Dogma zum ſpeculativen Gedanken vielmehr als eine Steigerung des Dogma, wie als deſſen Auflöſung zu denken: ſo hat doch jener Standpunkt guten Grund, die Sache anders anzuſehen, und beides, die Entwicklung des Dogma, welches ſich innerhalb der Vorſtellung hält, und die Entwicklung des ſpeculativen Gedankens, als zwei geſonderte organiſche Prozeſſe zu betrachten, deren einer der Untergang des andern iſt. Der Grund liegt nämlich darin, daß der Fortſchritt von dem kirchlichen Dogma, zu der philoſophiſchen Lehre dieſes Standpunktes, als Fortſchritt betrachtet, in der That kein organiſcher iſt. Er würde ſich höchſtens als Moment eines umfaſſenden organiſchen Fortſchritts betrachten laſſen; aber um ihn als ſolchen zu erkennen, müßte bereits ein anderer und höherer Standpunkt eingenommen ſein. Dies nun iſt Strauß' in der That nicht entgangen, und er hat es aus dieſem Grunde, — im Widerſpruche mit dem ältern Hegelianismus, zu welchem eben hier die Wurzel des Gegenſatzes dieſer jüngern Schule zu ſuchen iſt, — vorgezogen, den Hervorgang dieſer Philoſophie als zuſammentreffend mit dem Verfalle des Dogma darzuſtellen. Aber auch als Verfall betrachtet, würde dieſer Prozeß noch immer ein organiſcher ſein müſſen, wenn zuvor das Wachsthum und die Ausbildung des Dogma ein organiſches war. So auch hat Strauß es aufgefaßt — in den Worten der Vorrede, aber nicht in der Darſtellung ſelbſt. Es hat vielmehr dieſe Darſtellung daſſelbe Schickſal gehabt, wie die Darſtellung des angeblich organiſchen Werdeprozeſſes des Dogma; beide Darſtellungen haben aber dieß Schickſal

gehabt, weil ſie kein anderes haben konnten; denn jener Werdeprozeß ſo wenig, wie dieſer Prozeß des Verfalls, iſt — ſo aufgefaßt, wie Strauß ihn, zufolge ſeines Standpunktes, auffaſſen mußte, — in der geſchichtlichen Wirklichkeit ein organiſcher. Das organiſche Princip beider Prozeſſe würde nämlich nach Strauß die dogmatiſche Vorſtellung als ſolche ſein müſſen, die Vorſtellung im Unterſchiede von dem Gedanken, der neben ihr und nach ihr ſeinen eigenen, gleichfalls organiſchen, Prozeß durchgeht. Die „Vorſtellung“ aber kann ſo gewiß ſolches Princip nicht ſein, ſo gewiß es nicht wahr iſt, daß nur ſie es ſei, welche zwiſchen dem religiöſen Inhalte des Chriſtenthums und dem Inhalte der Hegelſchen oder Straußſchen Philoſophie den Unterſchied macht. Daher eben, von dieſer Unwahrheit der Vorausſetzung, datirt ſich in dem Werke unſers Dogmatikers die durchgängige Unterſchiebung eines mechaniſchen Verfahrens für das organiſche, eines bloß compilatoriſchen und negativ-kritiſchen für das ächt hiſtoriſche. Die religiöſe Vorſtellung, ſie, die, nach der erſten Vorausſetzung, den Inhalt des geſchichtlichen Prozeſſes, und, als ſolcher Inhalt, das Object der wiſſenſchaftlichen Darſtellung ausmachen ſollte, wird in dem Buche ihrentheils als etwas vor dem Prozeſſe Gegebenes vorausgeſetzt; die Darſtellung ſelbſt iſt nur mit den Verſuchen beſchäftigt, den ſolchergeſtalt vorausgeſetzten Inhalt der Vorſtellung doctrinell oder verſtandesmäßig zu faſſen. Daß dieſe Verſuche, als ſolche betrachtet, unter ſich ſelbſt keinen organiſchen Prozeß bilden können, ſollte ſich freilich von ſelbſt verſtehen; aber das Eingeſtändniß, daß dem ſo ſei, oder vielmehr, daß der Charakter der Darſtellung der hier von uns bezeichnete ſei, würde freilich dem Eingeſtändniſſe gleichgegolten haben, daß der Standpunkt, von welchem aus die Darſtellung unternommen iſt, ein irriger ſei. Hätte Strauß über die wahre Beſchaffenheit ſeiner Darſtellung zum Bewußtſein kommen können: ſo würde er, bei ſeiner Einſicht in die Forderungen einer organiſchen Geſchichtsanſicht überhaupt, auch darüber zum Bewußtſein gekommen ſein, daß eine organiſche Anſicht der Dogmengeſchichte nur von

einem ſolchen Standpunkte möglich iſt, welcher das wiſſenſchaft⸗liche Denken zur religiöſen Vorſtellung nicht in ein äußerliches, ſondern in ein immanentes Verhältniß ſtellt, das heißt mit an⸗dern Worten, welcher den dort nur, als irrationaler, als nicht im „reinen Denken“ aufgehender Reſt, vorausgeſetzten Inhalt der „Vorſtellung“ ſich wiſſenſchaftlich anzueignen, und eben dadurch zu einem wirklichen, poſitiven Inhalte des philoſophiſchen Denkens zu erheben weiß.

So viel hier vorläufig über ein Werk, welches ohne Zwei⸗fel ſchon bald Gegenſtand ausführlicher Erörterungen, von den entgegengeſetzteſten Seiten her, werden wird. Ob jene jüngere Schule, welche ſein Erſcheinen jetzt mit ſo lautem Jubel be⸗grüßt, in der That ſo ſehr Urſache hat, ſich ſeiner zu freuen; ob daſſelbe nicht gar leicht dazu beitragen kann, die Kriſis, welche dieſer Schule bevorſteht, zu beſchleunigen, und nicht viel⸗leicht ſchon jetzt in manchen ihrer Anhänger das Bewußtſein der Schwäche ihres Princips erwecken wird, dies bleibe der Zu⸗kunft zu entſcheiden anheimgeſtellt. Dem gewandten Talente des Verfaſſers und ſeinem geſunden, heitern Mutterwitze, der, man kann es ſich nicht verläugnen, den unbefangenen Leſer für ihn einnimmt und mit dem Abſtoßenden des Inhalts zum Theile verſöhnt, iſt es unſtreitig gelungen, den ſonſt für ſo trocken geltenden Stoff der alten Dogmatik zu einer recht intereſſanten, lesbaren Darſtellung zu verarbeiten, oder, wie man zu ſagen pflegt, ein Buch daraus zu machen. Das Buch gewährt, ſchon durch die größere Mannichfaltigkeit des gegenſtändlichen Inhalts, aber allerdings auch durch die geſteigerte Virtuoſität des Verfaſſers in Ausübung der ſchriftſtelleriſchen Handwerks⸗künſte, eine viel anziehendere, viel weniger ins Tädiöſe und Ermüdende fallende Lectüre, als das „Leben Jeſu;“ — aber ſchwerlich werden dieſe Vorzüge es verhindern können, daß, wer irgend eine Ahndung von dem Ernſte und der Tiefe hat, welche die Behandlung dieſes Gegenſtandes in Anſpruch nimmt, nicht den Mangel dieſer Eigenſchaften beim Verfaſſer empfinden und ihn ſich zum Bewußtſein bringen ſollte. — Weniger noch, als zu einer

umfaſſenden Beurtheilung des Buchs von Seiten ſeines hiſto=riſch=theologiſchen Inhalts, wäre hier der Ort, dem Verf. auf die Polemik Rede zu ſtehen, die er, in Folge ſeines Beſtrebens, „ſcharf zuzuſehen, um nicht einen neuen Anſtrich des alten Gebäudes mit wirklicher Reparatur deſſelben zu verwechſeln,“ auch gegen die in gegenwärtiger Zeitſchrift vertretenen Anſichten und Richtungen erhebt. Den Ref. trifft dieſe Polemik beſonders hart; ſchwerlich wird man in dem ganzen Buche, und überhaupt in den eigentlich wiſſenſchaftlichen Schriften des Verfaſſers, eine Stelle finden, die einen ſo ſchnöden, mit moraliſchen Inſinuationen, von denen ſich der Verf. ſonſt ziemlich frei hält, verbrämten Ausfall enthielte, wie die gegen Ref. perſönlich gerichtete S. 495 ff. Ref. wird, was die Sache betrifft, dem Verf. die Antwort ſeiner Zeit nicht ſchuldig bleiben; was die Form betrifft, ſo überläßt er es gern einem Jeden, ſich den Grund dieſer Feindſeligkeit zu deuten, wie er will: ihm ſelbſt wird man es nicht verdenken, wenn er bis auf Weiteres annimmt, daß Strauß die Seite kennt, von der ſeinem Treiben die bedenklichſte Gefahr droht, und daß er gegen dieſelbe nicht terroriſtiſch genug verfahren zu können meint. — Nur noch eine allgemeine Bemerkung über die Stellung, welche ſich Strauß in allen ſeinen Schriften, und in der Dogmatik vorzugsweiſe, zur Philoſophie gegeben hat, möge hier ihre Stelle finden. Strauß ſetzt, wie wir bereits angedeutet haben, der Religion und Theologie nicht, wie Feuerbach, die ſpeculative Idee in ihrer Allgemeinheit oder in der Geſtalt ihrer Unmittelbarkeit, ſondern er ſetzt ſie ihr ausdrücklich in der beſtimmten Geſtalt der Ausbildung entgegen, die ſie im Hegelſchen Syſteme erhalten hat. Auf der Vorausſetzung der Wahrheit dieſes Syſtems beruht, wie wir ſehen, ſeine Anſicht von dem organiſchen Entwicklungsgange der Dogmengeſchichte; es beruht darauf nicht minder die Faſſung, die er am Schluſſe jedes einzelnen Abſchnittes ſeines Werkes dem Inhalte der beſondern Dogmen zu geben geſucht hat. Dennoch: die Hand auf's Herz, und möge er ein klares und unumwundenes Bekenntniß darüber ablegen,

ob er wirklich von der Wahrheit des Hegelſchen Syſtemes überzeugt iſt, — auch nur in dem Umfange davon überzeugt iſt, wie er es ſein müßte, wenn jene Vorausſetzung für mehr, als eine nur precäre und hypothetiſche gelten ſollte! Ref. müßte in ſeiner Auffaſſung des Straußſchen Geiſtes ſehr fehlgegangen ſein, wenn es dieſem nicht leichter werden ſollte (vergl. S. 501), „das symbolum Quicunque zu beſchwören,“ als, ein ſolches Bekenntniß auszuſtellen. Ein Denker, der ſo überall das Princip des geſunden Menſchenverſtandes in den Vordergrund ſtellt, dem muß, — es kann nicht anders ſein, — das dialektiſche Philoſophiren Hegels, wenn er ihm irgend ſcharf auf die Finger ſehen will, in unzähligen ſeiner prägnanteſten Momente, ſeiner entſcheidendſten Wendepunkte und Uebergänge, nicht minder als „Aberwitz“ erſcheinen, wie, was an der eben angeführten Stelle ſo genannt wird. Auch fehlt es gar nicht an ausdrücklichen Spuren, welche verrathen, daß den eigentlichen Hintergrund der Straußſchen Denkweiſe ein ganz ähnlicher ſpeculativer Naturalismus bildet, wie jener Feuerbachſche. Wir machen, ſtatt vieler andern, nur aufmerkſam auf die charakteriſtiſche Stelle am Schluſſe des vorliegenden Bandes der Dogmatik, wo die Materie „die erſte Entäußerung, oder genauer, das unmittelbare Daſein der göttlichen Idee“ genannt wird. Es entgeht uns nicht, daß auch Hegel, nach ſeiner Redeweiſe den letztern Ausdruck von der Materie würde haben brauchen können und vielleicht irgendwo wirklich gebraucht hat; aber wer dieſen Ausdruck für den „genauern“ hält, als den danebenſtehenden der „Entäußerung“: der verräth damit augenſcheinlich, daß ihm die ganze „Wiſſenſchaft der Logik“ nichts Anderes iſt, als eine koloſſale Ungenauigkeit. Auch würden wir dem ſcharfen Verſtande unſers Kritikers einen Schimpf anzuthun glauben, wenn wir bezweifeln wollten, daß er das Unſtatthafte, das in der That, — wenn denn einmal dergleichen Ausdrücke in wiſſenſchaftlicher Discuſſion Platz finden ſollen, — „Aberwitzige“ des Hegelſchen Ueberganges von der Idee zu ihrer „Entäußerung“ in der „Materie“ ſo gut durchſchaut hat,

wie Schelling, oder wie ſo manche Andere. Da ſich aber von einem Verſuche, dieſen Uebergang zu verbeſſern, oder von einer Anerkennung anderweit geſchehener Verbeſſerungsverſuche keine Spur bei ihm findet; ſo bleibt Nichts übrig, als anzunehmen, daß die Bezeichnung der Materie als „unmittelbaren Daſeins der Idee" uns in der That, mit Uebergehung des Logiſchen, den Begriff der Materie als wahren Anfang nicht nur der Lehre von der „Schöpfung," ſondern des Syſtems überhaupt, — falls nämlich auf einem naturaliſtiſchen Standpunkte ſolcher Art noch von einem Syſteme die Rede ſein kann, — bezeichnen ſoll. —

Anhangsweiſe zu dem über Feuerbach und Strauß Geſagten wollen wir hier ſchließlich noch eines jungen philoſophiſchen Schriftſtellers gedenken, der ſich vorzugsweiſe an dieſe Beiden, namentlich an Feuerbach, anſchließen zu wollen ſcheint. Es iſt J. Frauenſtädt, derſelbe, von deſſen erſter Schrift, „die Freiheit des Menſchen und die Perſönlichkeit Gottes," bereits in dieſer Zeitſchrift (Bd. 3. S. 332) Notiz genommen iſt. Er iſt ſeitdem zuerſt mit einer kleinen Schrift über die durch die Schlußabhandlung von Strauß' Leben Jeſu in Anregung gebrachten chriſtologiſchen Fragen wieder aufgetreten *), welche, in ähnlicher Weiſe, wie jene erſte, doch mit etwas mehr Klarheit und Bündigkeit des Raiſonnements und ſchon merkbarer Hinneigung auf die eine Seite, für welche der Verf. ſich bald darauf entſchieden hat, auf die Aufſtellung eines, angeblich unlösbaren, Dilemma hinauskommt, des Dilemma zwiſchen Vernunft und Glaube, von welchen beiden, ſo behauptet der Verf., die erſtere die Menſchwerdung Gottes für unmöglich, der letztere ſie, trotz dieſer Unmöglichkeit, für wirklich erklärt und zu erklären berechtigt iſt. Daß aber dieſes Dilemma, und daß mit ihm alle ähnlichen, in welche ſich der Verf. ehemals

*) Die Menſchwerdung Gottes nach ihrer Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit. Mit Rückſicht auf Strauß, Schaller und Göſchel. Berlin 1839.

verwickelt fand, für ihn nunmehr ihre Löſung gefunden haben: dies bezeugen theils ſeine zahlreichen Kritiken in den Halliſchen Jahrbüchern, in denen er ſeit einiger Zeit als der rüſtigſte Recenſent philoſophiſcher Werke aufgetreten iſt, theils bezeugt es eine neuerlich von ihm herausgegebene Sammlung verſchiedener Abhandlungen philoſophiſchen und philoſophiſch=theologiſchen Inhalts *). In der Vorrede zur letztern erklärt er, „ſeine beiden frühern Schriften nur als nothwendige Durchgangspunkte zu dieſer zu betrachten; in dieſer aber habe ihn die Idee des Univerſums ergriffen; er ſei ſich deſſen gewiß, daß es keine andere, frühere Wahrheit giebt, als dieſe, und daß namentlich einerſeits der theologiſch=dogmatiſche Standpunkt, andrerſeits der praktiſche, induſtrielle ihrer Wahrheit nach nur Momente dieſes univerſellen ſind.“ Die Sammlung ſelbſt enthält zuerſt, unter der Ueberſchrift: Studien, eine Reihe kurzer, rhapſodiſcher Aufſätze über philoſophiſche Vor= und Anfangsfragen und Allgemeinbegriffe; dann, unter der Rubrik der Kritiken, einen ſehr ausführlichen beurtheilenden Auszug aus Steffens Religionsphiloſophie und zwei kürzere Recenſionen von Jul. Müllers „chriſtlicher Lehre von der Sünde“ und von Michelets „Schelling und Hegel;“ — beiden Hauptabtheilungen folgt noch eine anſehnliche von, auf beide bezüglichen, Anmerkungen. In der That eine bequeme Art, ein Buch zu machen! Ein guter Kopf, wie der Verf. unſtreitig es iſt, kann in dieſer Weiſe, kaum aus den Studentenjahren herausgetreten, recht vergnüglich bei einer Pfeife Tabak neue Syſteme machen und über vorhandene aburtheilen; er kann, was mehr noch ſagen will, Entwicklungsperioden ſeines Geiſtes durchgehen und auf die durchgangenen von der erſtiegenen Höhe wiſſenſchaftlichen Bewußtſeins abſchließend zurückblicken! Er kann alles dies um ſo leichter, je geringer der Ballaſt von Beleſenheit und Studium iſt, der ſein Gedankenſchiff, wenn es im vollen Segeln iſt, aufhalten könnte. — Seinen Vormännern,

*) Studien und Kritiken zur Theologie und Philoſophie. Berlin 1840.

Feuerbach, Strauß, Ruge u. ſ. w., hat Frauenſtädt den Kunſtgriff abgeſehen, aller Vortheile, welche der Standpunkt Hegels darbietet, ſich gegen diejenigen zu bedienen, die in irgend einer Weiſe über dieſen Standpunkt wiſſenſchaftlich hinauszugehen trachten, und ihnen gegenüber den Standpunkt als einen vollkommen unüberwindlichen zu behaupten, dabei aber ſich ſelbſt, in Bezug auf dieſen Standpunkt, alle mögliche Freiheiten vorzubehalten, und von dieſen Freiheiten bei Gelegenheit, ohne Methode jedoch und von wiſſenſchaftlichem Zuſammenhang, einen viel ausgedehnteren Gebrauch zu machen, als irgend einer von Jenen! Dahin iſt es gekommen, daß diejenigen, die von Hegel Nichts, als das nackte, auf die möglichſt kahle und dürftige Weiſe aufgefaßte Reſultat gelten laſſen, aber weder im Anfange, noch im Fortgange des Philoſophirens, ſich im Geringſten mit ihm einverſtehen, des Herabſinkens unter Hegel Jene beſchuldigen dürfen, welche durch methodiſche Arbeiten den Beweis liefern, daß ſie von Hegel zwar nicht die Philoſophie, wohl aber das Philoſophiren gelernt haben! — Ueber den Anfang der Philoſophie, von welchem der erſte Aufſatz der „Studien“ handelt, entzweit ſich Frauenſtädt, ohne darum zu Hegel zurückkehren zu wollen, auch mit Feuerbach. Er findet die Forderung dieſes Denkers, daß die Philoſophie ſich aus ihrem Gegentheile erzeugen ſolle, „überſpannt, weil unausführbar.“ Was er darüber ſagt, kann man ganz richtig finden; aber es verſteht ſich ſo ſehr von ſelbſt, daß Feuerbach ſich eines Anhängers eben nicht ſehr freuen wird, der ihn ſolcher Belehrungen für bedürftig achtet. Die übrigen Aufſätze handeln über Idee und Zweck der Philoſophie, über objective und ſubjective Wahrheit, über Gewißheit, Daſein und Wirklichkeit, Erkenntniß und Realprincip, Nothwendigkeit des Böſen. Als Schulexercitien würden wir ſie, wegen ihres geſunden, geraden Verſtandes und einfachen, präciſen Ausdrucks, recht lobenswerth finden, und würden ſie noch mehr ſo finden, wenn der Verfaſſer dabei in der Weiſe, wie er noch in ſeiner Schrift über die Menſchwerdung Gottes gethan, den Standpunkt des Glaubens

als einen doch auch berechtigten, wenn gleich den von ihm gefundenen Reſultaten widerſprechenden, anzuerkennen und gelten zu laſſen gewürdigt hätte. Meint aber der Verf., mit dergleichen die Wiſſenſchaft, wie ſie jetzt ſteht, fördern oder berichtigen zu können, ſo ſetzt dies ein ſehr naives Unbewußtſein über den dermaligen Stand der Wiſſenſchaft voraus. — Viel weniger Lob verdienen die Kritiken, namentlich die ausführliche über Steffens; mit ermüdender Breite findet ſich hier, in dem bei einem ſolchen Beginnen ſich von ſelbſt verſtehenden Tone der Anmaßung und Altklugheit, auseinandergeſetzt, was ſich Jeder, der auch nur das Vorwort des Verfaſſers geleſen hat, von vorn herein als die Meinung deſſelben über den Inhalt des beurtheilten Werkes ohne viele Mühe conſtruiren kann.

Offenes Schreiben
an
Herrn Dr. Paulus
in Bezug auf deſſen „Beleuchtung des Verhältniſſes, welches zwiſchen Profeſſor Fichte dem Vater und Dr. Paulus bei dem Atheismusſtreit der Letztern ſtattfand.“ (Neuer Sophronizon, I. Mittheilung. 1841.)

Vom
Herausgeber.

So eben lege ich Ew. Hochwürden Erklärung aus der Hand, welche Sie im „N. Sophronizon“ (S. 80—134.) in Betreff der oben bezeichneten Angelegenheit gegen mich zu richten für gut gefunden. Mögen Sie genehmigen, daß ich unmittelbar an Sie wende, was ich als letztes Wort in dieſem Handel noch zu ſagen habe; denn es ſcheut ſich nicht, zu allernächſt unter Ihre Augen zu kommen, weil es ebenſo für Sie iſt, als für den ſo ohne Noth von Ihnen entſtellten Charakter eines Verſtorbenen. Noch immer nämlich bin ich meiner frühern Meinung (Freihafen 1840. II. Heft S. 176. 177. 225. 227. u. ſ. w.), daß die ganze Differenz recht wohl zur Ehre beider Männer auszugleichen ſei. Mich ſelbſt hätten Sie beſſer ganz bei Seite gelaſſen; denn wie konnte ich anders, als getreuer Berichterſtatter deſſen ſein, was meine Quellen mich lehrten, als es darauf ankam, das zurückzuweiſen, was ich noch jetzo für Entſtellung erklären muß!

Vor allem Weitern bitte ich jedoch Ew. Hochwürden, meiner Betheuerung zu glauben, daß ich damit gegen Ihren Charakter, gegen Ihre Wahrhaftigkeit nicht den geringſten Vorwurf erheben wollte. Ich meinte es damals, wie jetzt, in aufrichtigem Sinne, wenn ich aus ungenauerer Erinnerung über Nebenumſtände einer mehr als 40 Jahr alten Vergangenheit, die Abweichungen zwiſchen Ihrer Geſchichtserzählung und den vor mir liegenden ſchriftlichen Documenten und Urkunden herleitete. Werden Sie Selber es nicht in der Ordnung finden, daß dieſe mir größeres Gewicht zu haben ſchienen, als Ihre Erinnerung? Und dennoch, warum hätte ich die Ruhe eines verdienſtvollen Alters auch nur um eine Stunde durch Verdächtigungen, dergleichen Sie mir imputiren, trüben ſollen, wo ſich mir die entgegengeſetzte Auslegung ſogar als die innerlich wahrſcheinlichere erwies?

Zwar berge ich nicht, daß mich Ihre vornehm herabſchauende Charakteriſtik von Fichte in der „Lebensſkizze“ indignirt und befremdet hatte, — und nicht mich allein! Sie hatten dem in ſich verſchränkten „Ideiſten“ und „Chimäriker“ in ſeinen ſelbſtverſchuldeten Verlegenheiten, als Proreclor magnificus, großmüthig und auf's Beſte herauszuhelfen gedacht, an ſeinem Ungeſchicke, an ſeiner Halsſtarrigkeit aber Nichts ausrichten können. „Zum Danke dafür“ hätten die „Tieferblickenden“ — (Wer konnte damit gemeint ſein?) — nähere eigennützige Motive von Ihrer Seite ſich „eingebildet.“ Sie hatten gar keinen Antheil an der Sache. — Ich glaubte es anders zu wiſſen, durch Ihr eigenes, durch Ihrer Handſchrift Zeugniß es anders zu wiſſen. Dennoch mußte mir die nähere Erwägung ſagen, daß hier nur ein unabſichtliches Mißverſtändniß obwalten könne. Auch Ihren in ſehr zweideutiger Schwebe gehaltenen Vorwurf gegen Fichte (Skizzen S. 175. 76.), ſpäter „in der mehr praktiſchen Reſidenzſtadt“ mit einem „ſchwärmeriſch transſcendirenden Theismus“ ſich eingelaſſen zu haben, wußte ich mir milder auszulegen (vergl. Freih. S. 189.), mehr aus Ihrer allgemeinen Meinung über Philoſophie, als aus perſönlichen Geſinnungen. Ich kannte ja Ihre ſouveräne Geringſchätzung gegen alles „transſcendirende Speculiren,“ die auch für die Perſonen, welche ſich mit dergleichen Dingen abgeben, keine ſonderliche Achtung übrig laſſen kann; ich erinnerte mich, wie noch vor Kurzem in einer anonymen Schrift *) Fichte beſonders ausgezeichnet, und ſogar Schelling (ungerechter und unkundiger Weiſe) tief unter ihn herabgedrückt worden war (jetzt, im „neuen Sophronizon“ S. 123., iſt das Verhältniß das umgekehrte); — ich durfte daher keinen perſönlichen Groll gegen Fichte annehmen. Zugleich gedachte ich des würdigen Eindrucks, den Ihre Perſönlichkeit auf mich gemacht; und ſo hätte ich es für Impietät erachtet, wenn ich anders geurtheilt, auch öffentlich mich anders erklärt hätte. Mußte ich aber einmal mich dem unerfreulichen Geſchäfte der Berichtigung unterziehen; ſo konnte ich es nur dadurch für mich und den Leſer in's Erſprießliche verwandeln, wenn ich vom Wiſſenſchaftlichen des Handels alles Allgemeinbelehrende hineinzöge, und im Perſönlichen bei den erfreulichſten Seiten deſſelben vorzugsweiſe verweilte. So entſtand der Auf-

---

*) »Entdeckungen über die Entdeckungen unſerer neueſten Philoſophen, von Magis amica veritas« Bremen 1835. — Gelehrte Blätter bezeichneten den Herrn Dr. Paulus als den Verfaſſer dieſer Flugſchrift, und es iſt, meines Wiſſens, kein Widerſpruch eingelegt worden.

ſatz im Freihafen, welchen ich nach den neuen Aufklärungen, die Ew. Hochwürden gegeben, jetzt zwar zu berichtigen, nicht aber nach ſeiner Meinung und Geſinnung zurückzunehmen im Stande bin.

Sie Selbſt nun weiſen meine Vermuthung, daß Ihnen Umſtände jener alten Begebenheiten entfallen ſein dürften, auf's Entſchiedenſte zurück, erklären dagegen (Sophr. S. 100.), zwar an den beiden Briefen, welche Fichte's Dimiſſion veranlaßten, „fördernden Antheil" genommen, an dem Plane der Auswanderung aber nicht den entfernteſten Theil gehabt zu haben. Ich ſchenke Ihrem Worte unbedingten Glauben, und erkläre hiermit, daß ich Alles auf's Förmlichſte zurücknehme, in der Biographie, wie in der ſpätern Beleuchtung, was ſich auf dieſe Vorausſetzung gründet, welche mir vor Ihrer beſtimmten Erklärung nach den dort entwickelten Umſtänden (vgl. Freih. S. 226. unten) die wahrſcheinlichſte dünken mußte. Jetzt indeß habe ich ebenſo zu bedenken, daß das Wahrſcheinlichſte oft falſch und gerade das Unwahrſcheinliche das Wahre ſein kann. Ueberhaupt muß in ſolchen Dingen die Verſicherung eines würdigen Mannes für jeden Ehrenhaften von unbedingter Entſcheidung ſein: ſie wird ihm die Gränze alles Forſchens, ja ſie ſoll ihm jedes weitere Bedenken niederſchlagen. Ich ſetze über dieſen Punkt kein Wort mehr hinzu.

Aber wäre damit nur Alles für Sie entſchieden; blieben nur nicht gegen Sie die Briefzeugniſſe (Freih. S. 217—19.), das Zeugniß Ihrer eigenen Worte (Freih. S. 226.), Ihr, auch jetzt halb eingeräumtes Bekenntniß des Vorſatzes, „nicht in Jena bleiben zu wollen, wenn die Lehr- (Ueberzeugungs-) freiheit" (durch einen Fichte'n treffenden Verweis) „geſtört würde" (Skizzen S. 173. N. Sophr. S. 85. 100.). — Wenn auch keine Verabredung zu einem weitern Plane ſtattfand, — irgend Etwas muß doch damals zwiſchen Paulus und Fichte vorgegangen ſein, das Letztern an eine beſondere, perſönliche Theilnahme des Erstgenannten glauben ließ. Hätte er ſonſt ſo, gerade ſo (Freih. S. 218.) in vertraulichen Briefen an Frau und Freund ſich auslaſſen können? Denn nicht manchen Leſer dürften die Auslegungen (Sophr. S. 96.—99.) überzeugen, durch welche Sie jene Aeußerung zu beſeitigen hoffen, wonach Fichte, „um nicht Unrecht zu haben," ſich und der Frau Ihre Theilnahme nur ſelbſtbelügend eingeredet habe, der Letztern gleichſam befehlend, „wie auch ſie meinen ſolle" (S. 98.). Nicht Allen dürfte das Zerrbild von Fichte's Stimmung und Charakter, in welches Sie dabei immer zorneifriger ſich hineinmalen,

getroffen und natürlich erſcheinen. Nicht die „Sophiſtereien“ und „Redekünſte“ eines „gewandten Philoſophiſten“, über die Sie Sich ſo lebhaft beklagen (Sophr. 81. 89. 99.), ſind es, es iſt die Wucht jener Zeugniſſe, gegen die Sie, wie vielleicht Ihr eigenes Urtheil Ihnen ſagt, mit nicht ganz entſchiedenem Erfolge ankämpfen. Die Akten liegen jetzt vollſtändig vor: auch Sie haben geſprochen; und nicht Ew. Hochwürden, nicht ich, werden verhindern können, daß ſich Jeder ein ſelbſtſtändiges Urtheil aus ihnen bilde in einer an ſich freilich höchſt unerheblichen Sache, die nur ich nicht unerhoben laſſen konnte, da von ihr aus ſo ſpät noch ein Makel auf meinen Vater gewälzt worden iſt.

Auf Ton und Geiſt Ihrer „Selbſtvertheidigung“ gehe ich nicht näher ein, am Wenigſten erwiedernd. Es konnte mich nur mit dem ſchmerzlichſten Bedauern erfüllen, zu ſehen, wie Ihnen jede Waffe genehm ſcheint. Wie gehören Inſinuationen über mein früheres Verhältniß zu Ihrer Regierung (Sophr. S. 111.), — Sie können wenigſtens wiſſen, wie die Sache in Wahrheit ſich verhält, — Ihre Spöttereien über den Schweizerdialekt meiner Mutter (ebend.), — Ihre misliebigen Seitenblicke über meine „in's Abſolute hinein“ ſpeculirende Philoſophie (S. 84. 116. 117.) u. ſ. w. u. ſ. w., wie gehört dies Alles in den gegenwärtigen Handel? Schon das Gefühl Ihrer eigenen Würde und die Regeln des guten Geſchmackes hätten Sie vor ſolchen Mißgriffen bewahren ſollen.

Nur dies erlauben Sie mir noch hinzuzufügen. Sie finden, was ich mir von Herrn Conſiſtorialrath Dr. Auguſti hätte bezeugen laſſen, ſei gar zu bedeutungslos, und wortſpielen weidlich über das „Gerücht“, deſſen er dabei Erwähnung thue (Sophr. S. 124—29.). Dennoch ſcheint mir noch immer, was der ehrwürdige Mann (Freih. S. 229.), wohlerwogen und gewiſſenhaft, zwar nicht als etwas „Officielles“, wohl aber als ein „damals ziemlich allgemein verbreitetes“ und „für ſehr wahrſcheinlich gehaltenes Gerücht“ erklärt, gerade zum Ziele zu treffen. Sie hatten Fichte's Behauptung in ſeinem Briefe an G. R. Voigt, daß ihm unter der bekannten Vorausſetzung auch andere Docenten folgen würden, kurzweg als „eine Chimäre, die für Sie nicht exiſtirt habe (Skizzen S. 175.), d. h. mit andern Worten, als ein völlig unbegründetes, lügenhaftes Vorgeben bezeichnet; ein von einem ſo naheſtehenden Lebensgefährten unwiderruflich verurtheilendes Zeugniß! Und dieſe Betrachtung entſchied mich, Ihre Aufſchlüſſe über meines Vaters Leben nicht unbeleuchtet zu laſſen (Freih. S. 213.). Aber ihn allein für ſich zum Zeugniſſe aufzurufen in dieſer Sache, war unthunlich; da erklärte ſich

ein anderer Genoſſe jener Zeiten bereit, zu bezeugen, daß jenes Vorgeben damals (1799) keinesweges für eine „Chimäre", ſondern nach einem „ziemlich allgemein verbreiteten Gerüchte" für „ſehr wahrſcheinlich" gehalten worden ſei. (Und wie ſehr auch Göthe, den Sie Selber den Klar- und Scharfblickenden nennen (Sophr. S. 122.), derſelben Meinung geweſen, habe ich (Freih. S. 210.) nachgewieſen). Jenes „Damals" ſuchen nun zwar Ew. Hochwürden im Verlaufe Ihrer weitern Rede dahin umzudeuten, daß es ſich auf die Jahre 1803—4 beziehe, wo manche Docenten Jena wirklich verließen, ſo daß das „Gerücht", um jener erſonnenen „Chimäre" jetzt noch aufzuhelfen, erſt rückwärts geſchloſſen habe (Sophr. S. 129.). Ich bin zu erklären ermächtigt, daß dies nicht der Zeitpunkt iſt, welchen Herr Dr. Auguſti bezeichnen wollte, ſondern das Frühjahr 1799, und muß ich auch hier ſehr bedauern, Ihre darauf gegründeten Schlüſſe und Combinationen gleichfalls dahinfallen zu ſehen.

Mit der Ihrem Alter, Ihren gelehrten Verdienſten, Ihrem Charakter ſchuldigen unwandelbaren Ehrerbietung u. ſ. w.

Bonn den 15. März 1841.

Sinnſtörende Druckfehler im vorigen Hefte.

S. 172. Z. 6. v. U. ſtatt gleichfalls wenn l. gleich als wenn.
» 231. » 2. v. U. » freies l. fernes.
» 261. » 9. v. U. » supercilia l. supercilio.
» 264. » 16. v. O. » bekannt l. bekommt.

Intelligenzblatt.

Bei Carl Groos in Heidelberg iſt erſchienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Darſtellung
und Kritik der Beweiſe
für's
Daſein Gottes
von
C. Fortlage.
Doctor der Philoſophie und Privatdecenten zu Heidelberg.
gr. 8. Preis Rthlr. 1. 16 gGr. oder Fl. 3. —

Andeutung
des
Unterſchied's zwiſchen dem religiöſen
und dem
philoſophiſchen Standpunkt.
Ein vertraulicher Brief
über
„Zwei friedliche Blätter
von
Dr. D. F. Strauß."
Von
Carl Philipp Reidel.
gr. 8. geh. Preis 8 gGr. oder 36 Kr.

Bei A. Marcus in Bonn ſind erſchienen:

Gaertner, G. F., de summo iuris naturalis problemate 8 maj. geh. 6 gGr. oder 27 Kr.

— — Die Rechts- und Staatslehre. — Auch unter dem Titel: Die Philoſophie des Lebens. Erſter Theil. gr. 8. geh. 18 gGr. oder 1 Fl. 21 Kr.

— — Ueber die wiſſenſchaftliche Behandlung des deutſchen Staatsrechtes. Zwei Abhandlungen nebſt einem Syſteme des deutſchen Staatsrechtes. gr. 8. geh. 12 gGr. oder 54 Kr.

Zeitſchrift

für

Philoſophie und ſpekulative Theologie

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,
Profeſſor der Philoſophie an der Königl. Preuß. Rhein-Univerſität.

Siebenter Band, zweites Heft.

Bonn,
bei Adolph Marcus.
1841.

Zeitſchrift

für

Philoſophie und ſpekulative Theologie

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,
Profeſſor der Philoſophie an der Königl. Preuß. Rhein-Univerſität.

Neue Folge.
Dritter Band, zweites Heft.

Bonn,
bei Adolph Marcus.
1841.

Digitized by Google

Andeutungen über das wiſſenſchaftliche Verhältniß der Naturkunde zur Theologie.

Von

Hofprediger Dr. Ackermann.

(Schluß).

61. Worin hat nun dieſer Conflict hauptſächlich ſeinen Grund und ſeine wahre Bedeutung? Worin anders, als darin, daß das Weltall nur als Weltall auf uns wirkt, und nicht als eine theologiſch verſtandene Welt! nicht als eine ſolche, die wir von der Gottheit unſeres Chriſtenglaubens beſeelt und durchdrungen fühlen? Worin alſo anders, als in dem Mangel der oben angedeuteten Wiſſenſchaft von der innerſten Bezüglichkeit der Natur auf den Geiſt, deren Daſein in Gott mit ſeiner ſchöpferiſchen Vernunft zugleich gegeben iſt, die aber in unſerer geſchöpflichen Vernunft nur allmählig entſtehen und ſich entwickeln kann? Und was gehen nun hieraus für Folgerungen hervor hinſichtlich der Theologie? Soll die Theologie, wie Heine räth, ihren bisherigen bibliſchen Gottesglauben für abgethan erklären? Soll ſie, wie Bretſchneider meint, vor der Naturwiſſenſchaft ſofort die Segel ſtreichen, und die ihr von dieſer dargebotene Gottheitsvorſtellung ohne Weiteres an Bord nehmen? Keineswegs.

62. Die Theologie iſt Wiſſenſchaft, und als ſolche ein Organismus. Es treten auch in ihr, wie in jedem Organismus, Stockungen, Verhärtungen und Verknöcherungen ein. Die Theologie hat deshalb vor allen Dingen bei ſich nachzuforſchen,

ob in der begriffmäßigen Geſtaltung ihrer Ideen und Ideenſäfte nicht hie und da eine ſolche Stockung und Verhärtung ſtattgefunden habe? und ob nicht durch neue Belebung und Flüſſigmachung des Erſtarrten und Verknöcherten das Unleidliche jenes erwähnten Widerſpruchs großentheils ſchon gehoben werden könne?

63. Zu den verſtockten und unlebendigen Begriffen der Theologie ſcheint mir nun vor allen Dingen der gewöhnliche Kreationsbegriff zu gehören. Hier, ſollte ich meinen, thue, trotz dem, was Herr Dr. Günther in dieſer Beziehung ſchon geleiſtet hat, Hülfe und Einwirkung noch immer Noth. Denn die heilſame Einwirkung kann und wird hier ſchwerlich von der Speculation allein ausgehen können; die Reflexion auf die Naturwiſſenſchaft wird einen weſentlichen Beitrag dazu liefern müſſen. Die Theologie ſoll ihren Kreationsbegriff nicht von der Naturwiſſenſchaft entlehnen. Nein! ſie ſoll nur die Anregungen von dieſer Seite her mitwirken laſſen bei ihrem Bildungsbeſtreben hinſichtlich dieſes Begriffes. Die Naturwiſſenſchaft ſoll nicht Efficient, ſondern nur Coefficient bei dem Dogma von der Schöpfung ſein.

64. Die Theologie iſt Gotteswiſſenſchaft. Folglich hat ſie nach einer möglichſt treuen und vollen Abſpiegelung Gottes und ſeines Bewußtſeins zu ringen, wie ſchon oben (Nr. 32) angedeutet wurde. Und hier iſt der Punkt, wo es ſich nunmehr am Deutlichſten zeigt, ſowohl auf welchem Wege die nachgewieſene Kluft zwiſchen Bibelgottheit und Naturgottheit ausgefüllt werden kann, als auch wie unerlaßlich der Theologie unſerer Tage ein genaues Vertrautwerden mit der Naturkunde iſt.

65. Ein Wiſſen, eine Wiſſenſchaft, wie wir ſie im Sinne haben, iſt nämlich, wie oben dargethan wurde, in Gott wirklich vorhanden. Gott weiß die Welt; er weiß die Welt als ſeine Welt; er weiß die Welt als eine Welt; er weiß, nicht die todte Identität, wohl aber die lebendige Einheit der beiden Weltmomente, der Natur und des Geiſtes; er weiß ihre

Beſtimmtheit für einander; er weiß die genaue Bezüglichkeit der Natur auf den Geiſt; er weiß das Befähigtſein der Natur, dem Geiſte und ſeinen Bewegungen und Bezeugungen conſonirend zu werden.

66. Und die Theologie ſollte Gotteswiſſenſchaft ſein und heißen, und von dieſem Wiſſen Gottes Nichts wiſſen, und auch Nichts wiſſen wollen? Sie ſollte das Gottesbewußtſein im Menſchen vermitteln, und einen Hauptinhalt dieſes Bewußtſeins, nämlich das Bewußtſein Gottes von der Welt, entweder bei Seite liegen laſſen, oder halbiren?

67. Das geht wahrhaftig nicht. Sondern da es ein Einheitswiſſen von Natur und Geiſt in Gott giebt, ſo muß es ein ſolches auch in der Theologie geben. Und wenn daher auch das Suchen danach, und das damit zuſammenhängende Suchen nach Naturparallelen, die Dogmatik tauſendmal auf Abwege führt, ſo muß ſie ſich dennoch ſtets von Neuem dazu entſchließen, und darf nicht müde werden, dieſen und jenen Fingerzeigen nachzugehen, bis ſie in Wahrheit εὕρηκα rufen, und die neue, jetzt kaum embryonenartig exiſtirende, Begriffsſphäre aufzeigen kann, welche dem göttlichen Durchdenken der Natur und des Geiſtes entſpricht, und welche freilich zu dieſem Durchdenken immer nur im Verhältniſſe eines Schattenriſſes zu dem lebenden Originale ſtehen wird.

68. Die Möglichkeit der ſtufenweiſen Auffindung des Geſuchten läßt ſich keinen Augenblick in Zweifel ziehen. Sie iſt begründet in der Wirklichkeit des menſchlichen Wiſſens von Gott. Weiß der Menſch Gott nicht, ſo weiß er natürlich auch Nichts von dem, was Gott weiß. Wiſſen wir aber Gott, ſo können wir auch Etwas von dem Wiſſen Gottes wiſſen, und dies Wiſſen in uns erweitern, weil das Wiſſen Gottes die intellectuelle Subſtanz ſeines Weſens iſt; man kann Nichts vom Weſen Gottes anfaſſen, ohne Etwas von ſeinem Wiſſen mit zu erfaſſen. Vergl. Scot. Erig. de div. nat. 2, 20. 28. u. a. m. Vergl. Agripp. v. Nettesh. de occ. phil. 1, 11: est enim ea mundi concordia, ut etiam supercoelestia trahantur a coele-

ſtibus, et ſupernaturalia a naturalibus, quia una virtus opifex et ſpecierum participatio diffunditur per omnia. Siehe ferner in Plin. comm. (opp. t. 1. p. 519.) und die Stelle aus dem Buche Sohar bei Tholuk Komm. zu Joh. S. 272.

69. Die Unentbehrlichkeit einer genauen Befreundung mit der Naturkunde wurde für die Theologie oben bei der Erlöſungslehre nachgewieſen; jetzt iſt uns dieſe Unentbehrlichkeit auch bei der Schöpfungslehre auf mehr als einem Punkte einleuchtend geworden. Das Nächſte, was in dieſer Beziehung noch vorliegt, iſt nun dies, die mehrfach aufgeſtellte Forderung auch aus dem innigen Zuſammenhange zwiſchen Schöpfungs- und Erlöſungslehre als eine unabweisliche hervorgehen zu laſſen.

70. Das Daſein des erwähnten Zuſammenhangs liegt außer allem Zweifel. Nicht zufällig, ſondern nothwendig folgt der zweite Glaubensartikel auf den erſten. Die Erlöſung iſt nicht zu denken wie ein hinterher nöthig gewordener Nachtrag; ſondern die Erlöſung der Welt iſt in der Erſchaffung der Welt ſchon mit enthalten, oder vielmehr, der, der das Geiſtſein will, muß auch das Freiwerden des Geiſtes wollen. Siehe hierzu hauptſächlich Steffens Rel.-Phil. I, 337 ff. 396 ff. Ueberhaupt iſt es ganz falſch, bei dem Worte Schöpfung zunächſt oder gar ausſchließlich an ein perfectum zu denken; das praeſens liegt auch darin. Die Schöpfung vollendet ſich nicht im Schöpfungsacte; der Schöpfungsact iſt nur ein Moment im Schöpfungsbegriffe. Oder ſo: der Schöpfer heißt nicht bloß Schöpfer vom Geſchaffenhaben, ſondern auch vom Schaffen. Der Pantheismus hält einſeitig das Schaffen feſt; er kennt kein Geſchaffenhaben. Der abſtrakte Deismus hält einſeitig das Geſchaffenhaben feſt; er weiß Nichts vom Schaffen, ſondern nur vom Erhalten. Der chriſtliche Kreationsbegriff faßt Beides in ſich zuſammen: das Schaffen und das Geſchaffenhaben.

71. Der Zuſammenhang zwiſchen Schöpfung und Erlöſung wird, in der Natur aufgeſucht, zunächſt als eine Art von

Prophetie der Natur erſcheinen; die theologiſche Naturbetrachtung wird in der phyſiſchen Welt eine Weiſſagung auf die moraliſche Welt erkennen. Läßt ſich dies nicht ermitteln und erhärten, kann man nicht, wie man von Chriſtus im alten Teſtamente redet, ſo auch ohngefähr von Chriſtus in der Natur reden, ſo mag die Theologie wohl zuſehn, wie ſie ihre Chriſtologie vor der Auflöſung in ſubjectiven Idealismus retten und wahren will. Kennt die Natur den welthiſtoriſchen Chriſtus nicht, ſo iſt auch Chriſtus nicht der welthiſtoriſche Chriſtus, und die Weltgeſchichte muß dann entweder auf den wahren Chriſtus noch hoffen, oder ſich ſelbſt für eine hohle Phraſe und Idee erklären. Gehört der ſogenannte welthiſtoriſche Chriſtus, d. h. der Erlöſer und Menſchheitsfürſt, bloß dem Gebiete des Geiſtes an, hat er ſeine Bedeutſamkeit bloß auf und in dieſem Gebiete und für daſſelbe; muß die Natur als ein Gebiet betrachtet werden, das ſich gegen das Sein des Erlöſers ganz gleichgültig verhält, und weder productiv, noch receptiv hinſichtlich des Seins, — dann mag man es machen wie man will, die Welt bricht alsdann in zwei einander nichts angehende Hälften auseinander, die einander nichts zukehren als die gegenſeitige Brutalität, d. h. die abſolute Unfähigkeit einander zu begreifen, zu empfinden und einander Etwas zu ſein. Chriſtus iſt nur dann der wirkliche Chriſt des Herrn, wenn er der Chriſt d e s Gottes iſt, der Himmel und Erde geſchaffen hat. Geht ſeine Miſſion bloß vom Geſchichtsgotte aus, und nicht auch vom Schöpfer der Natur, ſo iſt ſein Creditiv ein eben ſo unvollſtändiges, als zweideutiges. Kommt er aber wirklich von dem die Natur wie die Geſchichte bewegenden Willen her, ſo müſſen die Spuren ſeiner Herkunft in der Natur eben ſo gut enthalten und zu entdecken ſein, als ſie in der Geſchichte enthalten, und freilich bis jetzt nur noch fragmentariſch in ihr aufgezeigt worden ſind. Eine Theorie des Geſchichtsprophetismus auf das Erſcheinen des Menſchenſohnes iſt eine Wiſſenſchaft, zu welcher bis jetzt kaum einige Lineamente vorhanden ſind. Haben wir doch noch nicht einmal

eine befriedigende wiſſenſchaftliche Behandlung des altteſtamentlichen Prophetismus, geſchweige des Prophetismus des geſammten Alterthums, in ſeinem Hinſtreben zur Realiſirung oder Ausgebährung der Chriſtusidee! Unter den vorhandenen Schriften über den israelitiſchen Prophetismus nehmen, bei aller innern Verſchiedenartigkeit, die bekannten Schriften von Hengſtenberg und Knobel die bedeutendſte Stelle ein.

72. Aber der Zuſammenhang zwiſchen Schöpfung und Erlöſung wird noch an einer andern, als an der eben beſprochenen theologiſch-naturhiſtoriſchen Seite wiſſenſchaftlich zu Tage ausgehn. Es wird und muß ſich außer der genannten auch noch eine andre theologiſche Disciplin bilden, die das Ineinandergreifen von Schöpfungsmomenten und Erlöſungsmomenten zu ihrem Gegenſtande und Inhalte hat, und demgemäß weſentlich auf naturhiſtoriſchem Boden ruht. Man darf nur, um ſich klar zu machen, welche, an das Verhältniß des Leibes zu der Seele in moraliſcher Beziehung denken.

73. Der Leiblichkeit wird, der gewöhnlichen Anſicht zu Folge, alle Sündenſchuld auf den Hals gewälzt. Ohne ſie, wähnt der rationalismus vulgaris, wäre der Menſch ſofort ein Engel. Das Sinnloſe dieſes Wahnes iſt treffend und oft genug dargethan worden; kürzlich noch von J. Müller in ſeinem ſchätzbaren Buche über die Sünde. Schon Hamann hat wiederholt darauf aufmerkſam gemacht, daß die körperliche Natur weit eher unſren Dank als unſre Vorwürfe verdiene in Abſicht auf unſre Moralität, da ſie, wegen ihrer vis inertiae, eine Menge von Sünden und Verbrechen im Keime erſticke, und nicht zur Ausführung kommen laſſe. Dieſe negativen Verdienſte unſrer Leiblichkeit um unſre Moralität werden ſelten gebührend anerkannt.

74. Wenn nun aber auch der richtigen Anſicht zu Folge die eigentliche Geburtsſtätte der Sünde nicht im Fleiſche, ſondern im Geiſte des Menſchen zu ſuchen iſt, ſo beſchränken ſich doch die Wirkungen der Sünde nicht auf das pſychiſche Ich,

ſondern ſie dringen auch in das phyſiſche Ich ein. Das Mit-afficirt- und Depravirtwerden des phyſiſchen Seins durch die ausgeprägte Verſchlechterung des moraliſchen, iſt ſo ſehr über allem Zweifel erhaben, daß man kein Wort darüber zu verlieren braucht.

75. Hieraus folgt: die Erlöſung des Menſchen iſt dann keine wirkliche und wahre Erlöſung, wenn ſie ſich bloß auf die geiſtige Form ſeines Weſens bezieht und beſchränkt; ſie muß vielmehr ihren reſtituirenden Einfluß auch in die ſinnliche Tiefe ſeiner Natur hinab erſtrecken. Soll dies aber geſchehn, ſo muß die ſinnliche Natur irgendwie erlösbar ſein; es muß ein Analogon von dem, was wir im engeren Sinne des Wortes Erlöſung nennen, in ihr ſtatt finden und vor ſich gehen können. Und ſoll dies vor ſich gehen können, ſo muß ſie dazu organiſirt und geſchaffen ſein.

76. Nun tritt die tiefe innerliche Beziehung der Schöpfung auf die Erlöſung erſt in's helle Licht heraus. Die Sache dreht ſich nunmehr um; was wir eben noch als ein consequens betrachteten, will jetzt vielmehr als ein antecedens angeſehen ſein. Die Schöpfung ſtellt ſich jetzt nämlich als der introitus und als das Princip der Erlöſung dar. Schien es uns oben, als wenn die Schöpfung das Urſprüngliche und das Bedingende wäre, ſo giebt ſich nunmehr die Erlöſung als das Urſprüngliche und Bedingende kund; oder wir können ſagen: in der Schöpfung iſt nicht die Schöpfung gemeint, ſondern die Erlöſung. Der Geiſtesfreiheit und Befreiung wegen iſt die Natur entſtanden, und das Entſtehen und Beſtehen der Natur iſt nichts Anders als der erſte Act der Erlöſung. Vgl. v. Baader fermenta cognitionis, VI, p. 61. Wullen, J. Böhme's Leben und Lehre S. 69 ff. u. a. m.

77. Mag das Vielen, der vielen bedenklichen Seitenpfade und Verirrungen wegen, die ſich hieran unmittelbar anknüpfen, noch ſo bedenklich vorkommen: gewiß iſt und nicht zu ſtreiten, nur ſo gewinnen wir eine durchgreifende, und nicht zwiſchen Himmel und Erde ſchwebende Erlöſungsidee. Nur ſo erſt

kommt ein ganzer Verſtand in das Welt- und Gottesbewußtſein des Menſchen. Nur ſo erſt wird die Natur ein Buch der Gottesoffenbarung für die chriſtliche Theologie, und die Theologie braucht nun nicht mehr die Natur ſtier anzuſtarren, wie eine Hieroglyphenſchrift, die, Gott weiß was, und eher alles Andre, als das, was die Bibel ſagt, verkündigen mag; oder aber, wie auch oft genug geſchieht, ihr mit ungeſchicktem Hochmuthe den Rücken zuzudrehn.

78. Was aber die Bedenklichkeiten betrifft, von wegen der möglichen phantaſtiſchen Abſchweifungen u. dgl. — ſo mögen die allzu Bedenklichen doch bedenken, daß von den allzu Bedenklichen weder Amerika entdeckt, noch der Chimboraſſo beſtiegen worden iſt. Graut der Theologie vor Abgründen und Gletſcherſpalten, in die man verſinken, und vor Lawinen, von denen man verſchüttet werden kann, — nun, ſo mag ſie zu Hauſe hinter dem Ofen bleiben; ſie lege nur aber dann ihrem eingeſchrumpften Denken nicht einen Namen bei, der ihm nicht gebührt.

79. Bisher kam es mir nur darauf an, die Nothwendigkeit einer jetzigen oder künftigen Durchſchauung der Natur mit theologiſchen Augen im Allgemeinen darzuthun. Ich will jedoch hierbei nicht ſtehen bleiben, ſondern nun auch noch mehr im Einzelnen den verdächtig gewordenen Naturparallelen das rechte Verſtändniß anzubahnen, und ihnen ihre eigentliche Stellung und Bedeutſamkeit in der Theologie anzuweiſen ſuchen. Zuvor aber ſei es mir vergönnt, über den Gewinn und Segen, den unſrer Theologie ein wiſſenſchaftliches Studium der Natur bringen kann und muß, eins und das andre zu bemerken.

80. Das Studium der Natur muß vor allen Dingen weſentlich dazu beitragen, das eigenthümliche Etwas in der Theologie zu mindern oder zu überwinden, welches den traurigen Eindruck des Unwahrſeins oder des bloßen Gedachtſeins hervorbringt. Dies Unwahrſein iſt nicht ganz gleichbedeutend mit Lüge ſein, oder mit Wahn und Täuſchung ſein; es iſt auch nicht eigentlich ein gewußtes und gewolltes Etwas, ſondern es

iſt ein Etwas, das ſich faſt durchgehends unſerm ganzen geiſtigen Leben und Streben unwillkührlich, und ſtets um ſo leichter und ſtärker anheftet, je höher, feiner und ausgebildeter dieſes Streben wird, je weiter es über das unmittelbar Gegebene hinausgeht. Es iſt daſſelbe Etwas, welches dem unverkünſtelten Gemüthe die reine, volle Freude an ſo manchen glänzenden Erzeugniſſen der modernen Kunſt verkümmert, und was die geiſtreichſte Konverſation im hochciviliſirten Umgangsleben doch nicht recht genußvoll für uns werden läßt. Soll ſich der Menſch in einem Pariſer Salonleben vollkommen wohl, vollkommen befriedigt und heimiſch fühlen, und die Empfindung nicht haben, als wehe ihn hier eine nachgemachte Lebensluft ſtatt der wirklichen an, ſo muß ein gewiſſer Sinn in ihm erſt abgeſtorben ſein, und ein andrer ſich ihm angebildet und einverleibt haben. Den Naturſinn werden die Genüſſe und Entzückungen des Weltſinnes in der Regel ziemlich kalt, leer und unbefriedigt laſſen. Er wird unter den Menſchen der feinſten Geiſtesbildung und Sitte, bei aller Anerkennung des Werthes einer ächten Bildung, doch das kreatürlich Menſchliche ſchmerzlich vermiſſen. Er wird vom Culturmenſchen unſrer Tage nicht den Eindruck empfangen: dies iſt der wirkliche, wahre Gottesmenſch, der Menſch, nach dem Sinne und Herzen Gottes.

81. Nicht allein unſre Aeſthetik und Civiliſation, auch unſre Moralität iſt mit dieſem leidigen Etwas behaftet, das zwar wohl eine künſtliche und illuſoriſche, nicht aber eine wirkliche und objectiv entſtehende Begeiſterung im Herzen aufkommen läßt. Selten, höchſt ſelten ſtößt uns eine Tugend auf, die nicht etwas Forcirtes, oder wenigſtens Unerquickliches an ſich trüge, deren Bild, bei aller Schönheit und Würde, nicht irgendwodurch das Gefühl des ſchön ſein Sollens und Wollens erweckte.

82. Luther ſagt: „Die zwei ſind und bleiben weit unterſchieden: eins heißt gemacht, das andre genaturt." (Luther's Werke, ed. Jen. t. VII, p. 145.) Das Gemachte wird dem geſunden Gefühle ſtets als das nicht ganz Wahre erſchei-

nen; und von dieſem nicht ganz das Wahre ſein, iſt unleugbar unſer ganzes Weſen, Wiſſen, und Sein durchdrungen; die Theologie nicht ausgenommen. Woher es ſtammt, iſt nicht ſchwer zu begreifen. Wodurch es gründlich gehoben und beſeitigt wird, leuchtet auch wohl ein. Die Heilung von dieſem Uebel kann nur in der zunehmenden Heiligung vor ſich gehn. Aber das innige zu der Natur ſich Halten, inſofern ſie Gottes Schöpfung iſt, kann dieſen Heilungsproceß weſentlich fördern und unterſtützen. Denn darauf beruht das Wohlthuende, das ungemein Anſprechende, das Beruhigende und Erhebende, was der Naturgenuß hat und gewährt, ganz vorzüglich, daß unſer Gemüth von dem Eindrucke des Unwahren, Gemachten, oder bloß Gedachten und Vorgeſtellten nirgends ſich ſo frei und unangefochten fühlt, als in der Natur; obwohl damit nicht geſagt ſein ſoll, daß die Natur ganz und gar nichts Unwahres an und in ſich hätte.

83. Das giebt auch, um dies beiläufig zu erwähnen, dem ganzen klaſſiſchen Alterthume ſeinen hohen Werth, und macht es eben ſo klaſſiſch, daß es in Kunſt, Wiſſenſchaft und Leben ein richtig verſtandenes und kräftig durchgeführtes secundum naturam vivere war.

84. Wie wohlthätig nun auf unſere ſehr abſtract und metaphyſiſch zu werden drohende Theologie der Verkehr mit der Naturkunde einwirken werde, ergiebt ſich aus dem Geſagten ohne Weiteres. Ich kann nicht umhin, eine ſchöne Stelle aus einem Briefe des verſtorbenen Großherzogs von Weimar über die den Geiſt geſund und kräftig machende Wirkſamkeit der Naturſtudien hier einzuſchalten. Karl Auguſt ſchreibt an Knebel: „Die Naturwiſſenſchaft iſt ſo menſchlich, ſo wahr, daß ich Jedem Glück wünſche, der ſich ihr ergiebt. — Sie iſt ſo leicht wahr zu behandeln, daß ſie den Geſchmack am Unwahren überwiegen kann und muß. — — Sie muß doch endlich die armen Menſchen von dem Durſte nach dem eklen Außerordentlichen heilen, da ſie ihnen zeigt, daß das Außerordentliche ihnen ſo nahe, und ſo unaußerordentlich und ſo beſtimmt iſt.

Ich bitte täglich meinen guten Genius, daß er mich von aller andern Art von Bemerken und Lernen abhalte, und mich immer auf dem ruhigen und beſtimmten Wege leite, den uns der Naturforſcher ſo natürlich vorſchreibt." Siehe v. Knebel's Nachlaß I, S. 143.

85. Als einen zweiten Gewinn, welchen die Freundſchaft mit der Naturkunde der Theologie nach meiner Anſicht bringen muß, möchte ich die von daher zu erwartende Anregung zu neuer Productivität bezeichnen.

86. Daß die Theologie ſich jetzt in einer Periode wahrer Lebenskräftigkeit und Friſche befinde, kann man wohl nicht behaupten. Denn wo wirkliche Lebenskräftigkeit vorhanden iſt, da iſt auch Productivität. Das eigentlich Productive geht aber mehr oder minder unſerm ganzen Zeitalter ab. Unſere Zeit iſt keine productive, ſondern eine kritiſche Zeit. Unſere Stärke beſteht im Kritiſiren. Die Kritik iſt bei Weitem der kultivirteſte und blühendſte Zweig am Baume unſerer Wiſſenſchaftlichkeit. Dahin ſtrömen alle Kräfte und Säfte des jetzigen Denkens. Nun iſt es aber bekanntlich nicht zum Beſten um das Denken beſtellt, wenn es ſich mit überwiegender Paſſion auf die Kritik verlegt. Denn eine ſolche Paſſion läßt immer mit ziemlicher Sicherheit auf eine gewiſſe geiſtige Erſchöpfung und Ohnmacht ſchließen. Fühlte das Denken anderweitigen Stoff und Impuls in ſich, ſo würde es ſeine Zeit nicht mit Raiſonniren hinbringen.

87. Die wahre neue Lebensfülle und Anregung zur Productivität kann nicht eigentlich aus der Naturwiſſenſchaft herkommen und in die Theologie eindringen. Sie kann zunächſt nur von da auf's Neue ausgehn, von wo ſie zuerſt ausgegangen iſt, vom Kirchenthume und vom Gemeindeleben. Aber die Naturwiſſenſchaft kann doch auf nicht unerhebliche Weiſe dazu mitwirken, daß die ſchlaffen Lebenskräfte der Theologie von Neuem elaſtiſch werden, und ſich mit ſchöpferiſchem Drange erfüllen.

88. Wie ſo? Schon dadurch, daß der Theologie von dieſer Seite her wieder friſches Material in Menge dargeboten wird, welches ſie zu verarbeiten, und durch neue Geiſtesoperationen ſich zu aſſimiliren genöthigt wird. Dadurch aber noch

viel mehr, daß ſie durch ihre Naturſtudien nicht bloß zu neuen Aſſimilirungsbeſtrebungen, ſondern auch geradezu zu neuen Wiſſenſchaftsentwicklungen ſich veranlaßt fühlt. Siehe oben Nr. 71. und 76. Es verſteht ſich ohne Weiteres, daß unter dieſen neuen wiſſenſchaftlichen Productionen keine Inſectotheologieen, Lithotheologieen, Teſtaceotheologieen u. ſ. w. gemeint ſein können. Selbſt die ſehr gut gemeinten, und theilweiſe gut geſchriebenen Bridgewaterbücher ſind gar nicht hieher zu rechnen, obwohl ſie doch nicht ganz und gar zu derjenigen Theologie zu ſtellen ſind, die Hegel in die Kinderſtube verwieſen haben will.

89. Den dritten und hauptſächlichen Gewinn, zu welchem die Naturkunde der Theologie verhelfen kann, möchte ich den logiſchen nennen. Ich kenne kein beſſeres Studium der Logik, als das Studium der Natur. Den Bildungen der Natur liegt eine Folgerichtigkeit, eine Angemeſſenheit des Einen zum Andern, ein Feſthalten und Durchführen der Principien zum Grunde, wovon ſich unſre gewöhnliche Philoſophie und Theologie wahrhaftig gar Nichts träumen laſſen.

90. Einheit, Conſequenz, Proportion aller Theile zu einander und zum Ganzen, ſtrenges Beharren in der zuerſt eingeſchlagenen Richtung und Grundidee kann man unſrer Theologie ganz und gar nicht im hohen Maaße beilegen. Es finden ſich im Gegentheile nicht nur die disparateſten Dinge und Dogmen unter Einen Hut in ihr gebracht, ſondern es zeigt ſich auch bei einem und demſelben Dogma oft ein Gliederbau und eine Geſtaltung, derjenigen Unform ganz ähnlich, welche der Venuſiniſche Dichter zu Anfang ſeiner Poetik beſchreibt. Der Sinn für das geiſtig mit einander Unverträgliche iſt in der That nicht ſelten äußerſt ſtumpf unter den Menſchen; und der rationalismus vulgaris, dem das beliebige Denken ſo ungemein flink von der Hand geht, hat dafür geſorgt, daß die Theologen wahre Kameele mit Haut und Haaren in der genannten Beziehung haben verſchlingen lernen, ohne es zu merken, oder ſich logiſch davon inkommodirt zu fühlen.

91. Nur zwei oder drei Beiſpiele will ich anführen, um

begreiflich zu machen, wie ſehr gerade die Naturkunde geeignet iſt, jene heilloſe Geiſtesſtumpfheit nicht aufkommen zu laſſen, die keinen Sinn und Takt hat für das Gehörige und Ungehörige, für das Nothwendige und Willkührliche. Die Phantaſie der alten Dichter und Mythologen ſchuf bekanntlich Satyrgeſtalten und Centauren. Nun wiſſen wir zwar recht gut, daß dergleichen Geſchöpfe nicht exiſtiren, und nicht exiſtirt haben. Wir ſagen uns aber gewöhnlich nicht, daß ſie gar nicht exiſtiren können. Wir halten eine ſolche Zuſammenſetzung von Menſchenleib und Ziegenfüßen nicht ohne Weiteres für phyſiſch unmöglich. Die Naturforſchung klärt unſer Denken hierüber erſt vollkommen auf, und weiſt die Unmöglichkeit einer ſolchen Kompoſition aus oſteologiſchen Geſetzen auf das Ueberzeugendſte nach. Hier haben wir alſo, freilich ein rohes, aber deshalb eben deſto handgreiflicheres Beiſpiel, wie leicht der Verſtand Etwas zuſammenreimt, was ſich in der Natur nicht zuſammenreimt, und wie wenig ihm oft das Naturwidrige ſeiner Zuſammenreimereien auffällt und anſtößig wird.

92. Agaſſiz wurde auf eine Fiſchſchuppe an einem mergelig-kalkigen Geſteine aufmerkſam gemacht. Er beſtimmte nicht nur ſogleich die Gattung, zu welcher der ehemalige Inhaber dieſer Schuppe gehörte, ſondern auch die Stelle ſeines Körpers, an welcher die Schuppe ihren Sitz gehabt hatte. Cuvier war im Stande, aus einem einzigen foſſilen Knochen nicht nur den ganzen Knochenbau des vorweltlichen Thieres, welchem der Knochen entſtammte, anzugeben, ſondern auch die äußere Geſtaltung und Bedeckung, ja die Lebensweiſe deſſelben zu beſchreiben. Man denke nur z. B. an ſeine Ausſage über den berühmten Megalonyrknochen! Wahrhaftig! unſre Theologie würde nicht ſo viel Verſteinertes und Verknöchertes in ſich dulden, wenn ſie etwas mehr petrefactologiſchen und oſteologiſchen Verſtand in ſich hätte.

93. Hat ſich nun auf dieſe Weiſe die Nothwendigkeit ſowohl, wie die Erſprießlichkeit einer theologiſchen Kenntnißnahme vom Naturgebiete herausgeſtellt, ſo wird es nicht ſchwer halten,

ſchließlich noch den rechten Geſichtspunkt anzudeuten, von welchem aus die in die Theologie hereingezogenen Naturparallelen gefaßt und begriffen werden müſſen. Alle dieſe Naturparallelen und Naturanalogieen, wie ſie jetzt noch beſchaffen ſind, und jetzt mehr als früher in der theologiſchen Literatur unſrer Tage zum Vorſcheine kommen, ſind fürwahr von noch ziemlich geringem und untergeordnetem Werthe. Auf eine eigentlich wiſſenſchaftliche Bedeutſamkeit können die wenigſten von ihnen Anſpruch machen. Weit entfernt, ſchon wiſſenſchaftlich organiſirt zu ſein, ſind ſie vielmehr nur als ein dünner, organiſirbarer Stoff zu betrachten, aus welchem, ſo Gott will, wiſſenſchaftliche Geſtaltungen und Richtungen mit der Zeit ſich entwickeln werden. Sie ſind meiſtentheils noch nicht einmal Nebelſterne, ſondern bloßer Sternennebel.

94. Die eigentliche Bedeutſamkeit dieſer Naturanalogieen und Parallelen, in ihrem jetzigen Auftreten in der Theologie, läßt ſich an einem von der Kriegskunſt entlehnten Gleichniſſe ziemlich klar zur Anſchauung bringen. Man denke an die Laufgräben bei belagerten Feſtungen. Was die eröffneten Laufgräben im Feſtungskriege, dies ſind ohngefähr dieſe Parallelen in der Theologie. Sie ſind die erſten ernſtlichen Verſuche, gegen ein wiſſenſchaftliches Gebiet vorzurücken, und ſich deſſelben zu bemeiſtern, das bis jetzt für das wiſſenſchaftlich theologiſche Bewußtſein hinter Mauern, Schlöſſern und Riegeln lag. Mögen dieſe oft wunderlich genug ausfallenden Hin- und Herzüge noch ſo ſehr verlacht und verſpottet werden, — der Geiſt der Forſchung, dem von daher ein Wort der Verheißung entgegenklingt, wird ſich hierdurch nicht irre machen laſſen in ſeinen Anſtrengungen.

95. Der Geiſt müßte nicht Geiſt, ſondern Stock und Stein ſein, wenn er es unterlaſſen könnte und ſollte, Ausleger der Natur zu werden, und Prieſter ihrer Myſterien und Symbole. (Vgl. Günther Nord- und Südlichter S. 161.). Die Symbole der Natur ſind weder inhaltsleer, noch abſolut unverſtändlich; denn ſie ſind Buchſtaben jenes Urwortes, das alle Dinge ſchafft und trägt und beſeelt. Und dem Menſchengeiſte iſt in der

intellectuellen Macht des Wortes eine Macht gegeben, die in eben dem Maaße wächſt, und dem Verſtändniſſe aller Sichtbarkeit entgegenreift, in welcher ſie ſich zur Homogeneität und Receptivität für die Lichtfülle jenes Urwortes ſteigert. Freilich war der gute *Reuchlin* bei ſeinen kabbaliſtiſchen Träumereien unvermerkt in große Albernheiten hinein gerathen. Das darf uns aber nicht hindern, das eben ſo ächt Bibliſche, als tief Philoſophiſche einzelner Ideen in ſeinem merkwürdigen Buche de verbo mirifico anzuerkennen. Und welcher unſrer Philoſophen dürfte ſich denn ſchämen, über die Wortvernunft und über die Vernunft des Wortes *das* geſchrieben zu haben, was ſich bei dem berüchtigten *Agrippa von Nettesheim* hierüber findet? Siehe Agr. ab N. de occult. phil. I, 39. 40.

96. Dieſe Bemerkung führt uns zu einer andern Anſicht von dem Sinne und Zwecke der Naturparallelen in der Theologie. Es fällt dieſen Parallelen nicht ein, für völlige Gleichheitsnachweiſer gelten, und die geiſtigen Erſcheinungen, denen ſie zur Seite ſtehn, als mit ihnen identiſch, und folglich für ihr alter ego ausgeben und erklären zu wollen. Das Schickſal, ſo ſchief gefaßt und beurtheilt zu werden, müſſen ſie übrigens mit ihren Herren Vettern theilen, mit den bibliſchen Parallelſtellen, beſonders mit denen, die durch die noch immer nicht recht geknackte harte Nuß des ἵνα πληρωθῇ eingeführt werden. Denen iſt es größtentheils auch nicht beſſer gegangen, wie ihnen; man hat auch gar häufig nicht begriffen, was ſie eigentlich wollen und ſollen; ſo wie denn auch, um dies beiläufig zu bemerken, die Parallelſtellen zu den Bibelſprüchen aus den heidniſchen Klaſſikern ſelten in dem rechten Sinne gegeben und genommen worden ſind, indem man entweder den weſentlichen, innern Unterſchied nicht anerkannte, der bei allem äußerlichen Gleichlauten zwiſchen ihnen obwaltet, oder aber kein Gefühl für die nahe Verwandtſchaft von jenen zu dieſen hatte. Mögen die Theologen zuſehn, wie ſie mit der Abſicht und Bedeutſamkeit der Bibelparallelen und Klaſſikerparallelen in's Reine kommen; wir haben es hier zunächſt nur mit den Naturparallelen

und ihrem theologiſchen Gehalte und Werthe zu thun, und dieſer beſteht weſentlich in einer das Ideenlicht ſammelnden und zurückwerfenden Wirkſamkeit.

97. Eine Wiſſenſchaft, welche, wie die Theologie, die weite Unendlichkeit vor ſich hat, und deren „Wiſſen und Verſtand oft genug mit Finſterniß umhüllt iſt," wie es im Kirchenliede heißt, — eine ſolche Wiſſenſchaft ſollte doch von Herzen froh ſein, wenn dem nicht ſelten ſchwachen Schimmer ihrer dogmatiſchen und transſcendentalen Ideen dann und wann eine gutmüthige Naturparallele zu Hülfe käme, und das Zerflackern des dünnen Lichtſtreifens in die unendliche Weite des ideellen Seins verhütete. Sie ſollte ſich freuen, wenn ihre Gedankenäußerungen von Zeit zu Zeit an ſolchen Naturparallelen ein Echo fänden, und ſollte mit dieſem Echo nicht etwa, wie die Kinder, eine kindiſche Kurzweil treiben, ſondern es dazu benutzen, einen verſtärkten Eindruck von ihrem Ausdrucke zu bekommen, und die Rückwirkung davon in der erhöhten Deutlichkeit und Concentrirung ihrer Einſicht zu verſpüren.

98. Und ſomit vor der Hand genug von dieſer Materie. Ich bilde mir nicht ein, ihr zu ihrem vollen Rechte verholfen zu haben, oder verhelfen zu können. Ich will recht gern zugeben, daß dieſe flüchtigen Bemerkungen im Glühofen einer ſtrengen Kritik nicht alle Stand halten, und großentheils darin zu Schlacken werden, denen ſich kein gediegenes Gold abgewinnen läßt. Eins aber bilde ich mir doch ein, oder weiß es vielmehr ganz gewiß, daß ich nämlich in der Hauptſache nicht ganz Unrecht habe; ſondern daß ich mit gutem Gewiſſen eine künftige Occupation des Naturgebietes von dem theologiſchen Bewußtſein und für daſſelbe behaupten und fordern kann. Es iſt eine Stimme eines Predigers in der Wüſte: „bereitet dem Herrn den Weg!" Und bei dem Gotte, der Himmel und Erde geſchaffen hat! dieſe Stimme ergeht auch an euch, ihr Naturforſchervereine, und wird nicht immer und ewig die Stimme eines Predigers in der Wüſte ſein!

Beiträge zur Lehre von der Freiheit,

von

Dr. Romang,

Pfarrer zu Dorſtetten im Canton Bern *).

Es gibt Gegenſtände der Wißbegierde, von denen ſich entfernt zu halten, einen eben ſo geſunden Sinn beweiſt, als ſich vorzugsweiſe damit zu beſchäftigen; es gibt Reſultate wiſſenſchaftlicher Beſchäftigung, in Anſehung welcher man dem, der darauf geführt worden iſt, billig zumuthet, daß er ſie nicht zu eilig vor das Publikum bringe, und wenn er hierzu veranlaßt

*) Je willkommner der Redaktion die vorliegende, vom ſcharfſinnigen Verfaſſer der Schrift: *Ueber Willensfreiheit und Determinismus*, eingeſendete Abhandlung iſt, und je förderlicher ihr dieſe erſcheint, um den Gegenſatz der hier vertheidigten deterministiſchen Lehre über die Freiheit von der, welche ſich die „ſpekulative“ nennt, auf beſtimmte Begriffsunterſchiede zurückzuführen, und ſo weitere Verhandlungen zwiſchen beiden zu veranlaſſen: ſo muß doch die unterzeichnete Redaktion, in Bezug auf die antikritiſchen Erinnerungen des Verfaſſers gegen die Herren Proff. *Weiße* und K. Ph. *Fiſcher*, vorbehaltlich ihrer eigenen etwaigen Gegenbemerkungen, auf die dabei angezogenen Abhandlungen ſelbſt verweiſen, und die Leſer um *genaue Vergleichung* derſelben bitten. Die Recenſion von *Weiße* über das *Romang*ſche Werk iſt in den *Heidelberger Jahrbb.* Oktober 1835. S. 991 ff. abgedruckt; die Abhandlung von *Fiſcher*, *über den ſpeculativen Begriff der Freiheit* findet ſich in dieſer Zeitſchrift Bd. III. H. I. S. 101—159.

Die Redaktion.

wird, doch nur mit der Bedächtlichkeit es thue, die bei jedem Schritte Pflicht iſt, durch welchen das gemeine Bewußtſein in ſeinen wichtigſten Ueberzeugungen verletzt oder verwirrt werden kann. Allein eben ſo gewiß iſt, was Herbart irgendwo ſagt: die Probleme der Metaphyſik bleiben und plagen immerfort. Man kann ihnen nicht überall ausweichen, man ſoll auch die bedenklichen Stellen auf dem Wege der Wahrheitsforſchung nicht immer umgehen, am wenigſten ſie täuſchend zu verdecken ſuchen.

Der Verfaſſer dieſes Aufſatzes hat auch wirklich weniger Mißbilligung, als er ſelbſt erwartete, dafür erfahren, daß er vor etlichen Jahren die ohne Zweifel in die bezeichnete Kategorie fallende Frage über die Freiheit auf eine Weiſe zur Sprache brachte, welcher das gemeine Bewußtſein widerſtrebt, und zu der ſich die Philoſophen ungefähr eben ſo ſelten bekennen wollen, als zu der Anſicht, welche Pantheismus zu heißen pflegt *). Das Problem der Freiheit iſt um dieſe Zeit wiederum in den Vorgrund der philoſophiſchen Forſchung getreten, Freiheit und Nothwendigkeit von bedeutſamer Seite her zum Unterſcheidungsmerkmale der philoſophiſchen Syſteme gemacht, und ſeit dem Erſcheinen unſerer Arbeit, gleichviel, ob mit oder ohne Rückſicht auf uns, der wiſſenſchaftliche Begriff der Freiheit verſchiedentlich mit Fleiß und Scharfſinn behandelt worden. Wir dürfen daher wohl auch jetzt hoffen, ohne Ungunſt angehört zu werden, wenn wir hier nochmals einen kleinen Beitrag zu dieſen jedenfalls noch nicht abgeſchloſſenen Verhandlungen zu geben verſuchen.

Nicht Zufall oder bloße Wunderlichkeit hat den Verfaſſer zuerſt auf dieſe Frage und die in jener Schrift mit Offenheit dargelegte determiniſtiſche Auffaſſung geführt, ſondern, wie er ſich auf's Deutlichſte bewußt iſt, die Gewalt, mit welcher die philoſophiſch-theologiſche Anſchauungsweiſe Schleiermachers im Jahre 1830 ſich ſeiner bemächtigte, ~~und~~ in welcher, geſetzt,

*) In der Schrift: Ueber Willensfreiheit und Determinismus. Bern bei Jenni. 1835.

es ſei nie recht auf dieſen Punkt eingegangen worden, eine andere Auffaſſung der Freiheit unmöglich Platz zu haben ſchien. Zugleich auch hat er weder damals, noch ſeither, belehrt werden mögen, daß das Hegelſche Syſtem einen andern Freiheitsbegriff zulaſſe. Bei einer andern Auffaſſung der Freiheit ſchien es unmöglich, in jener doch ſo ſchwer abzuweiſenden Anſicht zu acquiesciren; und doch würden wir lieber auf das Wiſſen, als auf die anſcheinend damit nicht verträgliche Sittlichkeit verzichtet haben. Daher wurde uns dies die wichtigſte Vorfrage für die Selbſtberuhigung und für die wiſſenſchaftliche Betrachtung der religiöſen und ſittlichen Dinge.

Hier nun erlauben wir uns hauptſächlich deswegen wiederum dieſe Sache zur Sprache zu bringen, weil in einer bei Schultheß in Zürich jetzt erſcheinenden Arbeit: „über natürliche Religionslehre", der in der frühern Schrift eingenommene Standpunkt, ungeachtet mehrfacher, aller Rückſicht würdiger Mahnungen, nicht aufgegeben worden iſt, auch die Erörterung der Frage ſelbſt durch eine klare Darlegung des gegenwärtigen Standpunktes der Verhandlungen auf poſitive oder negative Weiſe gefördert werden zu können ſcheint. Auf Mehreres von dem direct gegen uns Bemerkten werden wir uns beziehen müſſen; doch iſt es uns nicht um eine Antikritik unſerer Gegner zu thun. Nicht was über unſere frühere Schrift Freundliches oder Unfreundliches, ſondern was über die Sache Bedeutſames geſagt worden iſt, darf hier eine Bedeutung haben. Wenn daher auf nun bereits älter gewordene kritiſche Journal-Artikel Rückſicht genommen wird, ſo ſoll es doch nur in demjenigen Sinne geſchehen, wie es mit ſolchen, wiſſenſchaftlich bedeutſamen, Abhandlungen auch in ſelbſtſtändigen Schriften Unbetheiligter zu geſchehen pflegt. Und wie die eigne Perſönlichkeit zurücktreten ſoll, ſo werden wir, nach der von uns angenommenen Weiſe, es uns auch nicht ſehr ängſtlich zur Gewiſſens-Sache machen, jedesmal bei der fremden Anſicht den Namen des Urhebers hervorzuſtellen. Iſt doch überhaupt die Sitte, daß überall die Einzelnen mit ihrem Namen hervortreten, haupt-

ſächlich nur deswegen, weil ſo die Eitelkeit, in Ermangelung jeder andern Zucht, durch ihr eignes Uebermaaß ſich ſelbſt etwelchermaaßen in Schranken hält, der uralten Weiſe vorzuziehen, bei welcher kein Einzelname ſich aufzuthun vermochte, ſondern die ganze Bildung ſich ausarbeitete, als das gemeinſame Werk der Gebildeten.

Die vereinzelte Erörterung einer Frage wird ſelten ganz auf die nämliche Weiſe angefangen und durchgeführt werden können, wie diejenige, welche ihr an ihrer organiſchen Stelle im Syſteme des vollendeten Wiſſens zu Theil werden würde. Für eine ſolche Abhandlung iſt es wohl jeder Zeit am Richtigſten, nach dem Beiſpiele Plato's zu beginnen mit der Erörterung des Begriffs der Sache zuerſt für ſich.

Ein Gewiſſer hat es (in einer bei ihrer gänzlichen Bedeutungsloſigkeit in wiſſenſchaftlicher Hinſicht nicht näher zu bezeichnenden Abhandlung) als einen unedeln Kunſtgriff (hätte nur er ſo edeln Sinn, ſolche Aufrichtigkeit, ſo viel Fähigkeit begriffsmäßiger Erörterung!) der frühern Arbeit über unſern Gegenſtand gerügt, daß in derſelben vom gemeinen Bewußtſein ausgegangen, und die Anhänger der gewöhnlichen Freiheitsvorſtellung Aequilibriſten genannt würden. Noch jetzt können wir jedoch nicht anders, als die dem Determinismus entgegengeſetzte Auffaſſung ſo bezeichnen, und werden es auch um ſo eher thun dürfen, da Hr. Prof. C. Ph. Fiſcher in einer in dieſer Zeitſchrift mitgetheilten, bei fernern Verhandlungen über dieſe Frage nicht zu überſehenden Abhandlung über den ſpeculativen Freiheitsbegriff den Determinismus das entgegengeſetzte Extrem des Indifferentismus genannt hat, und neben dieſen zweien eine dritte Auffaſſung erſt ſelbſt aufſtellt, bei den Frühern aber nicht anerkennt. Unter dem Indifferentismus nämlich verſteht nicht nur dieſer Schriftſteller genau dasjenige, was wir Aequilibrismus nannten, ſondern der längſt feſtgeſtellte Sprachgebrauch hat beide Worte weſentlich gleichgewerthet, ſo daß wir denn auch ganz gern uns des erſtern bedienen wollen. Und eben ſo

ſcheint uns auch jetzt noch in einer iſolirt für ſich anfangenden Abhandlung dieſer Ausgang vom gemeinen Bewußtſein der angemeſſenſte. Der indifferentiſtiſchen Vorſtellung aber werden wir wenigſtens für den Anfang die deterministiſche gegenüber ſtellen dürfen, obgleich ſie uns gelehrt haben, daß nur die gemeine Reflexion bei dieſem Gegenſatze ſtehen bleibe.

Die deterministiſche Auffaſſung kennt nur ein Handeln oder Wirken nach oder aus der Beſtimmtheit des Weſens; die indifferentiſtiſche hingegen läßt Entſchluß und That nicht aus einer feſten Weſensbeſtimmtheit hervorgehen, ſondern aus einer Selbſtbeſtimmung, welche eben ſo leicht auch anders gekonnt haben ſoll. Alle bedeutſamern Gegner der deterministiſchen Anſicht wollen jedoch gegenwärtig die indifferentiſtiſche nicht zu vertheidigen das Anſehen haben, ſo daß wir zunächſt wenigſtens nicht zu unterſuchen brauchen, ob vielleicht dieſelbe unrichtig verworfen worden ſei. Wer nun weder die deterministiſche, noch die indeterministiſche Auffaſſung zulaſſen will, hat einen wirklich von dieſen beiden verſchiedenen Freiheitsbegriff aufzuweiſen und als den richtigen zu begründen. Dies hat denn auch verſchiedentlich geſchehen ſollen.

Hr. Prof. Weiße, der uns gewiß nicht als über einen Mangel, weder an Hochachtung, noch an dankbarer Anerkennung der uns ſelbſt bewieſenen Freundlichkeit, zürnen wird, wenn wir auch jetzt nicht ganz in ſeine Weiſe einzugehen vermögen, verwirft das indifferentiſtiſche in jedem Augenblicke Auchandersſkönnen, ſowohl beim creatürlichen, als beim göttlichen Geiſte; allein er lehrt ein Auchandersſein= und handelnkönnen beider, nicht zwar als ein actuales, gegenwärtig wirkliches, aber als ein aufgehobenes.

Wir dürfen es hier nicht unternehmen, dieſe Philoſophie überhaupt einer Kritik zu unterwerfen, in welcher, vom echt Hegelſchen Standpunkte aus, in nothwendigem Fortſchritte der Hegelſchen Dialektik, über das Gebiet der abſoluten Nothwendigkeit der logiſchen Kategorieen auf ein Gebiet der Freiheit hinausgegangen, und ſo den Syſtemen der Nothwendigkeit das

allein wahre Syſtem der Freiheit entgegengeſtellt werden ſoll. Die Auffaſſung der Metaphyſik als einer bloß negativen Wiſſenſchaft iſt ſchon in dieſer Zeitſchrift von bedeutſamer Seite her beſtritten, und dagegen erinnert worden, was freilich in unſerer Zeit, und beſonders gegen eine aus der Hegelſchen ſich hervorarbeitende Anſicht, nicht mehr zu erinnern nothwendig ſein ſollte, daß die Form nicht als ein nur Negatives, Unwirkliches, von dem poſitiven Inhalte ausgeſchieden werden kann. Sind die Kategorieen in ihrer Totalität die nicht nichtſein oder andersſein könnende Form des wahrhaft Seienden, ſo werden ſie dies ſein, als reales Geſetz und ſubſtanzielle Beſtimmtheit des Seins.

Wenn wir recht verſtehen, ſo ſollte es nach dieſer Lehre, bei der ſchlechthinigen Nothwendigkeit der Form alles Seins, doch keine Nothwendigkeit eines wirklichen Seins geben, vielmehr ſoll das Syſtem der Kategorieen in ſeiner vollſtändigen Entwickelung zuletzt hinausweiſen auf ein ſie ſelbſt und mit ihnen das reale Sein, deſſen Form ſie ſind, Setzendes, welches zum Wenigſten das Sein auch anders oder gar nicht hätte ſetzen können, alſo wohl auch ſie ſelbſt. Sie wären alſo nicht nicht und nicht anders ſein könnende Form des Seins nur vermöge der ewigen Setzung ihrer ſelbſt und des ſie erfüllenden Seins durch Gott, bei dem es aber, man darf nicht ſagen, geſtanden hätte, und noch weniger ſteht, aber doch quasi geſtanden (quasi sanguis der Epicureiſchen Götter), das reale Sein, und, wenn die Kategorieen nur an und in dieſem ſind, auch ſie anders zu ſetzen.

Daß die Kategorieen mit allem ſie Erfüllenden durch Gott geſetzt ſeien, werden nur diejenigen beſtreiten, welche kein wahrhaft Göttliches anerkennen, kein urſprünglich Setzendes, ſondern im erſten Anfange nur Geſetztes oder Vorausgeſetztes. Hier können wir jedoch nur eintreten auf das uns gegenwärtig zunächſt Intereſſirende, das Auchnichthabengeſetztſeinkönnen der jetzt beſtehenden realen Nothwendigkeit. Ungeachtet des aufrichtigſten Bemühens iſt es uns nun, wie auf mancher andern

Stelle, ſo auch hier, nicht möglich, die wirkliche Nothwendigkeit der Auseinanderfolge der in dem vor uns liegenden Syſteme aufgeſtellten Lehrbeſtimmungen einzuſehen *), was uns denn freilich bereits als Unvermögen wiſſenſchaftlicher Erkenntniß bezeichnet worden iſt; und immerfort trifft es auch uns, wie überhaupt die Gegner dieſes neuen Freiheitsbegriffs, daß wir denſelben nicht recht zu unterſcheiden wiſſen von dem äquilibriſtiſchen. Dieſe Auffaſſungsweiſe iſt nicht ganz die des gemeinen Bewußtſeins. Nach der Meinung des letztern wäre die Möglichkeit des Andern eine fortwährend reale, im Daſein jedes Dinges jeden Augenblick vorhandene, wobei nach dem ausdrücklichen Geſtändniſſe des Urhebers dieſer Lehre keine Wiſſenſchaft

*) Wären die metaphyſiſchen Kategorieen nur die leere, aber doch abſolute, nicht nichtſein oder andersſeinkönnende Form des wahrhaft Seienden: ſo würden ſie ihrem Begriffe nach, da dieſer nur in der Negation des Realen und Auchnichtſeinkönnenden gedacht wird, allerdings in gewiſſem Sinne hinausweiſen auf den Begriff eines ſolchen. Allein damit iſt keineswegs die Wirklichkeit eines ſolchen Seins erwieſen. Freilich wird nach der alleinwiſſenſchaftlichen Methode gar häufig ſo bewieſen. Würde aber dann von jeder Denkbeſtimmung, ähnlich wie im Platoniſchen Parmenides, nicht immer das Entgegengeſetzte eben ſo ſehr, wie das wirklich Geſetzte, zu ſetzen ſein? Es wird gelehrt: Durch das bloße Daſein eines nicht nichtſein, nicht andersſeinkönnenden Gebietes ſei ſchon geſetzt, daß alles ihm nicht Angehörige ein Auchnichtſein-, Auchandersſeinkönnendes ſei. Nun meinten wir ein wenig gelobt zu werden, wenn nach dieſem Muſter wir z. B. aus der von den Hegelianern der ſogenannten linken Seite offen gelehrten Nichtperſönlichkeit Gottes gerode die Perſönlichkeit erwieſen, da ja das nicht in der Nichtperſönlichkeit Begriffene nothwendig die Perſönlichkeit ſein müſſe. Wie aber, wenn wir nun ferner ſagten: Aus dem Daſein des abſolut guten Geiſtes folge die Nothwendigkeit eines abſolut böſen? Denn was nicht der gute Geiſt iſt, müſſe der böſe ſein? Hier hätten wir ja noch genauer das Muſter copirt.

von realen Dingen möglich wäre. Aber das urſprüngliche, an ſich ſeiende Auchnichtſein- oder Auchandersſein- und ſchaffenkönnen deſſen, der alles Sein geſetzt, oder das urſprüngliche ſich anders beſtimmen, ſich eine andere Exiſtenz nehmen Können des endlichen Geiſtes, — iſt dies denn etwas Anderes, als die Vorſtellung des gemeinen Indifferentismus, nur aus dem actuellen Sein, ſowohl des Göttlichen, als des Endlichen, hinausgeſchoben in ein ſogenanntes potentielles Sein beider, welches nicht recht ein Sein, noch ein Geweſenſein ſein ſoll, und dem doch eine gewiſſe reale Priorität vor dem actuellen Sein würde zukommen müſſen. Dieſe Lehre erinnert an die ehemalige, antike und moderne, in welcher die nothwendige Beſtimmtheit des realen endlichen Seins anerkannt, die creatürliche und göttliche Freiheit aber in die Region des Intelligibeln hinausverſetzt, und dort als Indifferentismus vorgeſtellt wurde. Sie iſt anders geſtaltet, aber wahrlich ihrem Weſen nach keine wahrhaft andere. Es muß daher immerfort auch gegen ſie eingewendet werden, was gegen ihre früher geborne Schweſter. Obgleich die, welche ſagen wollten, daß dem Syſteme der Freiheit zufolge die Zweckmäßigkeit der Welt auf dem Zufalle beruhen würde, als Unbelehrbare, deren eigene Rede ſie Lügen ſtrafe, bezeichnet, und demnach ſich ſelbſt überlaſſen worden ſind; ſo müſſen wir dennoch zu dieſen Armſeligen uns ſtellen, und tröſten einſtweilen uns damit, daß, wie aus den neulichſt lautgewordenen Aeußerungen eines gewiß nicht Bornirten (Strauß, Dogm.) ſich erzeigt, auch Andere in dem uns beſchäftigenden Syſteme nicht durchweg die ſtrengſte Denknothwendigkeit zu erkennen vermögen.

Allerdings würde, nach der ausdrücklichen, faſt unwillig nachdruckſamen Bemerkung des tiefſinnigen Urhebers dieſer Lehre, „diejenige Nothwendigkeit, die aus der Ueberwindung des unmittelbar Möglichen, aus der freien (ſei es bewußten oder unbewußten) Wahl zwiſchen den Momenten dieſer Möglichkeit hervorgeht, zwar eine Nothwendigkeit, aber doch von jener Nothwendigkeit, welche, als eine urſprüngliche Nothwendigkeit, eine

Möglichkeit des Andern nicht überwunden hat, verſchieden ſein;" allein ihre urſprüngliche Vorausſetzung wäre nicht verſchieden von der beſtimmungsloſen Indifferenz.

Das jenſeits des actualen Seins angenommene Auchnicht- und Auchandersſeinkönnen würde, wenn es ein wirkliches Auch-anderskönnen ſein ſoll, ſich von dem des Indifferentismus nicht realiter unterſcheiden, und wenn die Möglichkeit des Auchanders-ſeins ſo ſehr eine aufgehobene iſt, daß ſie „gar nicht mehr zur That kommen kann," ſo iſt nicht zu ſagen, wie ſich die Auffaſ-ſung des Wirklichſeienden von der deterministiſchen unterſcheide. Vielleicht aber iſt durch Andere die ſowohl vom Determinismus, als vom Indifferentismus verſchiedene richtige Auffaſſung ent-wickelt und begründet worden.

In der bereits erwähnten, in dieſer Zeitſchrift erſchienenen Abhandlung über den ſpeculativen Freiheitsbegriff hat man damit angefangen, zu bemerken, die deterministiſche Anſicht ſei das andere Extrem zu der indifferentiſtiſchen, und „deswegen" laſſe ſie ſich ſo wenig rechtfertigen, wie dieſe. Demnach wird das Wahre in einer dritten und höhern geſucht.

Allerdings iſt es auch außerhalb der ſpeculativen Methode, — welche, im Vorbeigehen geſagt, noch nicht war, als J. G. Fichte ſich Profeſſor der Speculation nennen zu dürfen glaubte, und nicht mehr iſt bei manchen der nicht unbedeutendſten und ſich keineswegs für unſpeculativ haltenden Hegelianer, — auch ſonſt iſt es anerkannt, daß gar oft das Richtige zwiſchen zwei Extremen in der Mitte liege. Auf dem praktiſchen Gebiete wird indeſſen die richtige Mitte nicht ausnahmlos für das Richtigſte gehalten. Und ſo wenig die Tugend jedes Mal mit Sicherheit nach dem Ariſtoteliſchen Grundſatze als die Mitte zwiſchen zwei Laſtern aufgefunden und gefaßt werden kann, iſt es überhaupt auf dem Felde der wiſſenſchaftlichen Erörterung ſofort entſchieden, daß von zwei entgegengeſetzten Anſichten keine die Wahrheit enthalten könne. Zu dem Meiſten, was irgend aufgeſtellt wird, würde ſich ein einſeitiger, auf die Spitze ge-triebener Gegenſatz entweder bereits auch aufgeſtellt finden,

oder doch leicht aufſtellen laſſen; ſoll deswegen immer die Wahrheit weder in dem einen, noch in dem andern der entgegengeſetzten Sätze enthalten ſein? Geſetzt, in den meiſten Fällen ſei das directe Gegentheil einer einſeitigen Anſicht ebenfalls eine theilweiſe unwahre Einſeitigkeit, ſo bildet doch zu der gänzlichen Unwahrheit — und als gänzlich unwahr wird, ihrem Principe nach, die indifferentiſtiſche Anſicht erkannt, — zur gänzlichen Unwahrheit bildet eben die Wahrheit den extremſten Gegenſatz. Das Entweder — Oder der gewöhnlichen Verſtandes-Reflexion führt nicht immer zur richtigen Einſicht; aber das Weder — Noch, das Sowohl — Alsauch eben ſo wenig. Beides ſind Handgriffe, über deren richtige Anwendung nur die ſonſt zu gewinnende richtige Einſicht in die Sache entſcheiden kann. Die gemeine Verſtandes-Reflexion handthiert allerdings nicht ſelten zu ſehr nur außen um die Sache herum; aber mit der neuern ſpeculativen Methode dreht man ſich zuweilen, wie nach dem bekannten Ausſpruche des Mephiſtopheles, im Kreiſe um ſich ſelbſt herum.

Hier wird denn als die Wahrheit der extremen und in ihrer Einſeitigkeit unwahren Anſichten der urſprünglichen Indifferenz einer- und der urſprünglichen Beſtimmtheit andrerſeits der Begriff der eigenthümlichen Beſtimmungsfähigkeit aufgeſtellt. Sehr geſchickt wird dabei gegen die deterministiſche Anſicht bemerkt: „Sobald eine Selbſtbeſtimmung zum Wirken angenommen werde, und doch jedes Weſen nur nach ſeiner eigenthümlichen Beſtimmtheit oder Natur wirken ſolle, gerathe man mit ſeiner eigenen Rede in Widerſpruch. Ein Weſen, das nach ſeiner eigenthümlichen Beſtimmtheit wirke, beſtimme ſich nicht ſelbſt zum Wirken, indem es ja ſchon an ſich oder ſeiner Natur nach beſtimmt ſei, ſo daß es in ſeinem Wirken nur urſprüngliche Beſtimmtheiten herausſetze. Durch Aufnahme dieſes Gedankens der Selbſtbeſtimmung werde die deterministiſche Anſicht bei conſequenter Fortentwickelung ſowohl über ſich ſelbſt, als über den Indifferentismus hinausgewieſen. Sei das freie Weſen ſich ſelbſt beſtimmendes Ich, ſo ſei ſeine Beſtimmt-

heit durch ſeine Selbſtbeſtimmung geſetzt, oder ſei die Folge von dieſer, und es wirke nicht nach ſeiner urſprünglichen Beſtimmtheit."

Ohne Zweifel muß die determiniſtiſche Anſicht ſich in Acht nehmen, wenn ſie mit dem Begriffe der Selbſtbeſtimmung ſich nicht in Widerſprüche mit ſich ſelbſt verwickeln will; indeſſen geſchieht es doch nicht nothwendig aus bloßer Gedankenloſigkeit, wenn dieſer Begriff aufgenommen wird. Freilich aber kann auf dieſem Standpunkte von eigentlicher Selbſtbeſtimmung nur die Rede ſein, inwiefern das Subject, von dem ſie ausgeſagt wird, als ſich ſelbſt wollend völlig ſelbſtſtändig iſt. Das göttliche Weſen würde auch nach dieſer Anſicht ſich wahrhaft ſelbſt beſtimmen, wenn es wirklich als Subject gedacht, ſein Sein als Wille gefaßt wird, ſo daß es eben ſo ſehr nur iſt, weil es ſich will, als ſich will, weil es dieſes beſtimmte iſt. Für das endliche Weſen hingegen gibt es allerdings unter dieſem Geſichtspunkte nicht eine abſolute Selbſtbeſtimmung, indem dieſes, weil nicht ſchlechthin durch und aus ſich ſelbſt ſeiend, nicht in gleicher Weiſe iſt, weil es ſich will, und ſich will, weil es iſt, ſondern, wenn auch nicht wahrhaft geworden und ſeiend, bis es ſich als Wille ſelbſt erfaßt, alſo ſich will, doch mehr will, weil es iſt, als umgekehrt. Im Verhältniſſe zu dem Abſoluten wird auf dieſem Standpunkte dem endlichen Weſen gar keine wahre Selbſtbeſtimmung beigelegt werden können, — worüber jedoch noch ſpäter, — wohl aber in einem gewiſſen Sinne im Verhältniſſe zu den andern endlichen Weſen. In ihrer Sphäre nämlich kommt dieſen allen, und jeden gegeneinander, eine relative Selbſtſtändigkeit zu, und inwiefern hier das eine, zur Selbſtheit in ſein eignes Sein vertieft, nun aus dieſer Mitte ſeiner eigenen Natur heraus wirkt und thätig iſt, wird beziehungsweiſe, im Unterſchiede gegen ſeine von außerendlichen Beſtimmungen abhängige Wirkſamkeit, ihm eine Selbſtbeſtimmung zugeſchrieben werden dürfen.

Doch es handelt ſich gegenwärtig nicht um die Rechtfertigung einzelner früherer Wendungen, ſondern um die Förderung

der Unterſuchung. Iſt nun die Löſung des uns beſchäftigenden Problems wirklich gefördert durch dieſen Begriff der Beſtimmbarkeit, welcher die Wahrheit der beiden entgegengeſetzten falſchen Anſichten ſein ſoll? „Die Beſtimmungsfähigkeit,“ wird gelehrt, „iſt weder Indifferenz oder abſtracte Unbeſtimmtheit, noch iſt ſie Beſtimmtheit, ſondern ſie iſt die Macht (potentia) der Selbſtbeſtimmung. Das nach deterministiſcher Auffaſſung aus ſeiner eigenthümlichen Beſtimmtheit wirkende Weſen iſt entſchieden unfrei, und das an ſich indifferente Weſen kann ſich in ſeiner Willenloſigkeit gleichfalls nicht als frei erweiſen; als abſtractes, weſenloſes Princip iſt es eben ſo ſehr der wahrhaft freien Selbſtentſcheidung unfähig, wie das an ſich unfreie, innerlich determinirte Subject. Allein das Weſen iſt einerſeits nur innerliche Möglichkeit oder Macht (potentia) der Selbſtbeſtimmung, andrerſeits beſtimmt das wollende Subject ſich ſo wenig abſtract oder aus Nichts, daß es vielmehr in ſeiner Bethätigung ſein eigenthümliches Weſen verwirklicht. Da es aber an ſich mächtiges, d. h. beſtimmungsfähiges oder ſich ſelbſt beſtimmendes Princip iſt, ſo verwirklicht es nicht nur eine ſeiner Selbſtbeſtimmung zu Grunde liegende Anlage, ſondern was es iſt, iſt es in ſeinem Wollen und durch ſein Wollen.“

Hier ſoll wirklich eine neue Auffaſſung gegeben, nicht nur die alte indifferentiſtiſche aus dem Entwicklungsverlaufe des Weſens in ſeinen Anfang hinausverſetzt werden. Das frei zu nennende Weſen ſoll, nach ausdrücklicher Verſicherung, nicht mit einem Auchanderskönnen, welches nur eine abſtracte Weſenloſigkeit ſein müßte, anfangen, und doch auch nicht mit einer bereits ſeienden Beſtimmtheit, ſondern durch Selbſtbeſtimmung ſoll das an ſich nur Beſtimmbare ſich ſeinen Charakter ſelbſt entſcheiden. Die Ausdrücke ſind nicht die der Weißeſchen Bücher, und auch die Vorſtellung iſt bei vieler Aehnlichkeit nicht ganz dieſelbe. Die Spitze oder der Kern dieſes Freiheitsbegriffs wäre die ſowohl von der deterministiſchen Beſtimmtheit, als der Unbeſtimmtheit oder Weſenloſigkeit, als welche die indifferentiſtiſche Vorſtellung anerkannt wird, ſich unterſcheidende

reale Macht eines eigenthümlichen Weſens, und zwar eine Macht der Selbſtbeſtimmung, aus welcher heraus doch keineswegs jede als möglich zu denkende Beſtimmung hervorgehen könne, ſondern nur eine beſtimmte, wenigſtens relativ beſtimmte, wie im weitern Verlaufe der Abhandlung gelehrt wird. Dies würde das Anſich des freien Weſens ſein, ſowohl des göttlichen, als des creatürlichen.

Dieſe Auffaſſung iſt allerdings eine mittlere zwiſchen, oder in einem gewiſſen Sinne höhere über den zwei entgegengeſetzten des Indifferentismus und des Determinismus. Sie iſt weder die eine, noch die andere, enthält aber die Elemente beider in ſich, — ob aber in einen wirklich denkbaren Begriff vereinigt, iſt zu unterſuchen.

Das Element der äquilibriſtiſchen Anſicht ſteckt darin, inwiefern, mit ausdrücklichſter Abweiſung jeder feſten, die weitere Entwicklung in ſich ſchließenden Beſtimmtheit, eine Selbſtbeſtimmungsfähigkeit angenommen wird, aus welcher das eigenthümliche Weſen, wie man zunächſt meinen könnte, ohne bereits irgendwie gegebene Beſchränkung und Bedingtheit erſt entſtehen, entſchieden werden ſoll: das Element des Determinismus ferner, inwiefern doch nicht abſtracte Weſenloſigkeit, ſondern eine urſprüngliche, reale Weſenhaftigkeit der erſten Selbſtbeſtimmung vorausgeſchickt, und dann auch in der Folge ein ſehr beſtimmtes, die unbeſtimmten Möglichkeiten des Könnens ausſchließendes Weſen angenommen wird. Was iſt ſie aber denn, dieſe Beſtimmbarkeit des noch nicht Beſtimmten, dieſe Weſenheit des noch gar kein beſtimmtes Weſen Habenden? Wir vermögen es nicht einzuſehen, und wollen dieſes Unvermögen offen ausſprechen, auf die Gefahr hin, als jedes ſpeculativen Begriffs unfähig behandelt zu werden, in der Hoffnung, durch dieſe neue Anregung der Frage dürften Erörterungen veranlaßt werden, die entweder uns gründlicher von unſerer Denkunfähigkeit überzeugen, oder doch den Stand der Verhandlungen aufhellen, und die letztern auf die eine oder andere Weiſe fördern könnten.

Gewiß wird der Urheber dieſer Lehre nicht ſagen wollen,

daß überhaupt reales, wirkliches Weſen irgend ſein und gedacht werden könne ohne Beſtimmtheit; gewiß ſchreibt er ſonſt jedem Weſen eine Weſenhaftigkeit nur zu je nach ſeiner Beſtimmtheit, ohne die es, was es iſt, nicht wäre, in deren Totalität es eben ſeine ganze Weſenheit habe. Wie iſt denn dieſe Weſenheit des Freien zu denken, ehe ſie eine Beſtimmtheit gewonnen hat? Was iſt das für eine Macht, der noch keine beſtimmte Mächtigkeit zukommt? Muß nicht um ſo mehr dieſe Macht der Selbſtbeſtimmung bereits ein beſtimmtes Weſen ſein, da ſie doch keineswegs eine unbedingte, ſondern ausdrücklich eine nach ihrer jedesmaligen Eigenthümlichkeit verſchiedene, durch ihre Selbſtbeſtimmung nur die Weſenseigenthümlichkeit verwirklichende ſein ſoll? Wenn das Freie in ſeiner Bethätigung ſein eigenthümliches Weſen verwirklicht, ſo hat es ſeine eigenthümliche Beſtimmtheit zum Wenigſten eben ſo wohl erhalten, als es ſie erſt durch ſeine Bethätigung gewinnt, was diejenigen, welchen nicht durch die vortreffliche Methode, nicht nur die jeweiligen Denkbeſtimmungen, ſondern die Denkfähigkeit ſelbſt flüſſig geworden iſt, kaum weſentlich anders werden vorſtellen können, als nach der ausdrücklich abgewieſenen Analogie des ſich entwickelnden Keimes. Das wirklich ſeiende Beſtimmbare muß bereits eine Weſenheit und in dieſer eine Beſtimmtheit haben, aus welcher ſeine fernern Beſtimmungen, als Entwicklungen des bereits Geſetzten, hervorgehen, oder, wenn es deren nicht hat, ſo iſt es auch gar nicht realiter; ſein angebliches Weſen iſt nur die leere Weſenloſigkeit des Indifferentismus, und die ſogenannte Selbſtbeſtimmung, in welcher es ſeinen Charakter entſcheiden ſoll, wäre ein Entſtehen aus dem Nichts.

Je nachdem man dieſen als die Wahrheit der unwahren Anſichten des Indifferentismus und Determinismus ſich darſtellenden Begriff der Beſtimmbarkeit anſieht, kommt er auf die indifferentiſtiſche oder deterministiſche Vorſtellung zurück, und iſt nur deswegen weder die eine, noch die andere recht, weil er immer das Moment der andern auch an ſich trägt. Allein dieſe Momente ſind nicht, wie man einem bei ſolchen logiſchen Kunſt-

ſtücken zu verſichern pflegt, mit Auflöſung ihres Widerſprechenden und Erhaltung ihrer Wahrheit in einem denkbaren höhern Begriffe aufgehoben, ſondern ſie ſtehen hier in eben ſo unaufgelöſtem Widerſpruche und abſoluter Unverträglichkeit nebeneinander, wie in den genannten als Extremen einander gegenüberſtehenden Anſichten, — das ſchlechthin Unverträgliche iſt hier nur gleichſam in einen engern Raum zuſammengebannt, während es in den zwei entgegengeſetzten Anſichten weiter auseinandertritt.

Dieſe Vorſtellung iſt im Grunde ganz und gar nichts Anderes, als die des gemeinen Bewußtſeins. Dieſes Letztere will ebenfalls nicht eine feſte, die Entwicklung mit Nothwendigkeit prädeterminirende Weſensbeſtimmtheit, aber eben ſo wenig eine leere Weſenloſigkeit, ſondern, in ganz ähnlicher Weiſe, eine reale Macht ohne feſte Beſtimmtheit, und doch mit einer Beſtimmtheit, vermöge welcher nicht nur überhaupt das freie Weſen auf's Entſchiedenſte ausgeſondert ſei von dem unfreien, ſondern jedes freie nach ſeiner Eigenthümlichkeit von allen andern. Nur weil denn doch dem gemeinen Bewußtſein die Beſtimmungsloſigkeit in den Vorgrund tritt, und es unter der Freiheit nur die Indifferenz verſteht, kann von ihm geſagt werden, ihm eigne der indifferentiſtiſche Freiheitsbegriff, und nur gegen dieſe Eine Seite des gemeinen Bewußtſeins kehrt ſich die determiniſtiſche Anſicht. Eigentlich aber liegt allerdings in ſeiner Tiefe auch noch etwas ganz Anderes. Allein dieſes Andere iſt eben nur das Princip des Determinismus, welcher daher eben ſo ſehr, als der Indifferentismus, auf unumſtößliche Thatſachen des unmittelbaren Bewußtſeins ſich zu ſtützen behaupten kann, und, weil doch dieſe entgegengeſetzten Momente in demſelben unvermittelt einander gegenüberſtehen, nicht ungereimter Weiſe ſich für die einzig richtige Auffaſſung des ganzen Bewußtſeinsgehaltes anſehen wird, wofern es ihm gelingt, die andere, indifferentiſtiſche, Seite des Vorſtellens, als auf Selbſttäuſchung beruhend, darzuſtellen, die Thatſachen des Seelenlebens aber von ſeinem Standpunkte aus genügend zu erklären. Daß alſo

von dieſer Grundvorſtellung aus dieſe neue Lehre ſich auch mit den indifferentiſtiſchen Ausſagen des gemeinen Bewußtſeins gar gut verträgt, iſt gar nicht zum Verwundern, da ſie von Anfang die beiden widerſprechenden Seiten ſeines Inhalts aufnimmt. Eher mag man ſich wundern, wie es ihr, nachdem ſie zuerſt in der allgemeinſten Auffaſſung, ganz wie das gemeine Vorſtellen, das indifferentiſtiſche Moment einſeitig hat hervortreten laſſen, denn doch in der Folge widerfahre, ſich gar ſehr der determiniſtiſchen Anſicht zuzuwenden.

Es iſt dies übrigens nicht das einzige Beiſpiel, wie die Formeln der neuern Speculation, in denen die ſpeculative Auflöſung unwahrer Reflexions-Anſichten gewonnen ſein ſoll, bei einiger Prüfung ſich erweiſen als bloße Zuſammenzwängung der unverträglichen Momente in eine den unaufgelöſten, allerſprödeſten Widerſpruch in ſich enthaltende Scheinvorſtellung. Worte ſind es gar oft nur, mit denen man ſich vor Schülern das Anſehen geben mag, die Probleme gelöſt zu haben, wobei aber die Wiſſenſchaft nicht gefördert iſt. Ja es dürfte überhaupt zweifelhaft ſein, ob, wenigſtens für die nächſte Zukunft, durch die Hegelſche Bearbeitung der allgemeinen Begriffe die wahre Erkenntniß mehr gefördert worden ſei, als durch die Anwendung der Manier, vermöge welcher man ſich auf dem Gebiete der Religion und ſonſt mit Leichtigkeit das Anſehen gibt, den unveränderten Inhalt der gemeinen Vorſtellung ſpeculativ erfaßt zu haben, ihr von Manchen geſchadet wird. Die frühere Art der Kathederlogik iſt im Ganzen nicht viel beſſer, als Mephiſtopheles ſie dem Schüler anpreiſt, gar Manches in ihr wird ſich jedoch als richtiger bewähren, denn die angebliche Berichtigung.

Bloß auf dem Standpunkte abſtracter Begriffsbeſtimmung kann ſich noch immerfort die determiniſtiſche Anſicht nicht als widerlegt erkennen, um ſo weniger, da Niemand die indifferentiſtiſche wiſſenſchaftlich zu vertheidigen unternimmt, während

doch nur an dieſer dem gemeinen Bewußtſein Etwas gelegen iſt, und neben dieſer keine andere, als die deterministiſche, bisher aufgeſtellt worden iſt, und überhaupt übrig zu bleiben ſcheint. Wenn aber, wie von ſehr bedeutſamer Seite her ſelbſt in dieſer Zeitſchrift ausgeſprochen worden iſt — und jeder, der unbefangen ſich nur einigermaaßen mit dieſen Sachen beſchäftigt hat, wird aus vollſter Ueberzeugung beipflichten — wenn die Metaphyſik noch in ihren Anfängen liegt, ſo wäre es leicht möglich, daß wir nur der abſtracten Begriffserörterung wegen uns doch nicht dieſer Anſicht überlaſſen ſollten. Auch ſonſt muß auf mehr als Einem Punkte an Ueberzeugungen feſtgehalten werden, deren Grundbegriffe in der ontologiſchen Analyſe Widerſprüche aufzeigen, die ihre wahrhaft genügende Löſung noch nicht gefunden haben. Gegen dieſe Auffaſſung iſt denn auch, nebſt dem längſt Bekannten, noch Neues eingewendet worden von dem Standpunkte der creatürlichen und göttlichen Perſönlichkeit aus, und ſie iſt, in Rückſicht dieſer Perſönlichkeiten an und für ſich und auch ihrer beiderſeitigen Beziehung zum Naturzuſammenbange, in ſorgfältige Erwägung zu ziehen.

Man hat der deterministiſchen Anſicht in derjenigen Geſtalt, die im Uebrigen nicht als die nachläſſigſte anerkannt wurde, den Vorwurf gemacht, ſie vermöge ſich zum wahren Freiheitsbegriffe nicht zu erheben, weil ſie den qualitativen Unterſchied des Geiſtes und der Naturdinge zu wenig anerkannt habe, und das Ich zur bloß paſſiven Einheit entgegengeſetzter Kräfte machen wolle. Da hier nicht eine Antikritik geſchrieben werden ſoll, ſo iſt auch nicht weitläufig zu unterſuchen, inwiefern frühere Darſtellungen zu dieſen Einwürfen Anlaß gegeben haben. Vielleicht ließen ſich dieſelben ſo ziemlich rechtfertigen. Der Gegenſatz von Natur und Geiſt iſt auf's Nachdrücklichſte als der bedeutſamſte aller Gegenſätze hervorgehoben worden, und die deterministiſche Anſicht hat durchaus kein Intereſſe, ihn zu verwiſchen. Und was den letztern der beiden Einwürfe anbelangt, ſo hätte man ihn wohl natürlicher der Herbartiſchen Lehre gemacht, obſchon er in ſolcher Härte auch bei dieſer

nicht geziemend ſein würde. Wenn doch auf's Beſtimmteſte gelehrt wurde, daß unter allen näher bekannten endlichen Weſen nur in der Menſchenſeele das Sein ſich zum wahren Selbſt concentrire und in ſich vertiefe, ſo daß von Subjectivität und eigentlicher Selbſtſtändigkeit erſt hier die Rede ſein könne, ſo wird der Wille doch wahrſcheinlich als ein nicht bloß Paſſives aufgefaßt ſein. Doch gleichviel, wie frühere Darſtellungen lauten.

Die entſchiedenſte deterministiſche Anſicht braucht jedenfalls weder die relativ ſelbſtmächtige Weſenheit (eine abſolute will Niemand vertheidigen) des individuellen Willens, noch den qualitativen Gegenſatz von Natur und Geiſt zu leugnen. Qualitative Differenzen und eignes Wirken jedes Individuirten muß jede Betrachtung anerkennen, der nicht alle Beſtimmtheit des Seins ſich in eine dumpfe Confuſion auflöſen ſoll. Die Individuation und das Verhältniß des realen Einzelweſens zu dem Allgemeinen dürfte wohl fortwährend zu demjenigen gehören, was noch am Wenigſten genügend erkannt iſt. Darüber jedoch wird man auch von den verſchiedenſten Standpunkten aus nicht ernſtlich ſtreiten wollen, einerſeits, daß mit dem Allgemeinen zugleich das Beſondere und Einzelne iſt (in ſinnlicher Anſchauungsweiſe am Continuum die Discretion), und umgekehrt; andrerſeits, daß jedes individuirte Endliche eben ſo wohl beſtimmend auf das Andere einwirkt, als ſelbſt beſtimmt wird von dem Andern. Dieſe allerallgemeinſte Auffaſſung gilt nothwendig auch von dem endlichen Geiſte. Wenn ſie nun ferner nicht, wie man ehedem pflegte, bei nicht zu ignorirenden Schwierigkeiten ſich hinter die nothwendige Unbegreiflichkeit zurückziehend, die Freiheit in der äquilibriſtiſchen oder indifferentiſtiſchen Weiſe auffaſſen, wo dann im Prozeſſe des Beſtimmens und Beſtimmtwerdens die einen Weſen nach ihrer Weſensbeſtimmtheit, die andern, die freien, hingegen nach der indifferentiſtiſchen Beſtimmungsloſigkeit ſich verhalten würden — wenn ſie das jetzt nicht mehr wollen; was bleibt denn, in Hinſicht auf die uns beſchäftigende Frage, für eine ſo weſentliche qualitative Beſtimmtheit

des Geiſtes übrig? Man müßte auch auf dieſem Punkte der Debatte vor Allem klar werden wollen, ſowohl ſich ſelbſt, als den Andern. Es iſt hier zunächſt nicht ein Streit zu erheben, ob bei der einen Anſicht die qualitative Beſtimmtheit des Geiſtes gegen die Natur genügend anerkannt worden ſei oder nicht, ſondern es fragt ſich zuerſt, ob man einen von dem indifferentiſtiſchen, den man doch nicht anerkennt, einer- und dem deterministiſchen andrerſeits verſchiedenen, haltbaren Freiheitsbegriff aufgeſtellt habe. Wäre dies geſchehen, dann würde zu unterſuchen ſein, ob die qualitative Eigenthümlichkeit eines beſtimmten Weſens, hier des menſchlichen Ichs, dieſem nichtdeterminiſtiſchen Freiheitsbegriffe entſpreche? So lange aber ein ſolcher Freiheitsbegriff nicht gehörig begründet, und doch auch der indifferentiſtiſche nicht anerkannt iſt, halten wir fortwährend dafür, es könne bei der Unterſuchung unſerer Frage von der qualitativen Beſtimmtheit — eigentlich ſollte bei den Indeterminiſten gar nicht von irgend einer Beſtimmtheit die Rede ſein — ohne größern Nachtheil abſtrahirt werden, als den überhaupt jede Beſchränkung des Blicks in Anſehung der angränzenden Gebiete für die vereinzelte Unterſuchung nach ſich zieht.

Zwar wollten wir gerne die ſpecifiſche Differenz deſſen, was Geiſt zu heißen verdient, von den niedrigern Weiſen bewußter Lebendigkeit genau angeben können. Denn ohne Zweifel iſt dieſe Differenz von der allergrößten und wichtigſten Bedeutung, und allerdings keineswegs n u r ein Gradunterſchied, obſchon ſie, da das Quantitative auf gewiſſen Punkten in das Qualitative übergeht, der qualitative Unterſchied inſofern alſo auch als eine höhere Stufe gegen die andere Qualität ſich darſtellt, in oberflächlicher Betrachtung nicht ſo ungereimt unter dem Geſichtspunkte des Grades als höchſte Lebendigkeit gefaßt werden mag. Lieber laſſen wir uns jedoch bis auf Weiteres an der unzureichenden Beſtimmung genügen: Geiſt ſei die höchſte Weiſe bewußter Lebendigkeit, als daß wir offenbar falſche Beſtimmungen annehmen möchten, wie die, daß der endliche Geiſt T o t a l i t ä t, W e l t i n d i v i d u u m, ſei. So weit erkennen wir

ſeine Eigenthümlichkeit, daß wir wiſſen, er könne ſich, ohne ſein individuelles Fürſichſein aufzugeben, mit dem Allgemeinen und Ganzen inſofern identificiren, daß er in den allgemeinen Geſetzen des vernünftigen Seins ſein eigenes höheres Weſen, ſeinen eigenen Willen gewinnt. Deswegen iſt er uns auch unter allem Endlichen das einzig Freie, im Verhältniſſe zu dem andern Endlichen, wenn gleich nicht im Verhältniſſe zu Gott, Selbſtſtändige, überhaupt das ſich ſelbſt Beſtimmende, weil er nicht von dem andern Endlichen ſich gegen die Natur ſeines eignen Willens beſtimmen zu laſſen braucht, und auch in der allgemeinen Geſetzmäßigkeit des univerſellen Prozeſſes keine ihm fremde Beſtimmungen erleidet. Nichts deſto weniger iſt er als Endliches nothwendig ein Beſchränktes. Die Totalität iſt auch in ihm, ähnlich wie in andern ähnlichen Weſen, nur inwiefern das Ganze in ihm zuſammenläuft, bloß mit dem Unterſchiede, daß das Letztere in ihm nicht nur zuſammenſcheint, wie in einem Spiegel, für einen Andern es in ihm Schauenden, ſondern daß er ſelbſt gewiſſermaaßen, obgleich nie vollkommen, das Ganze zu ſchauen vermag; doch immer nur ſo, daß er ſich dabei nach ſeiner realen Einzelheit in dieſes Ganze eingeordnet ſchaut, keineswegs je ſich nach ſeiner individuellen Exiſtenz als reale Individuation des Ganzen erfaſſen könnte. Und da doch die wiſſenſchaftlichen Gegner der deterministiſchen Anſicht dem creatürlichen Geiſte, wenigſtens in ſeinem jeweiligen zeitlichen Beſtande, nicht die indifferentiſtiſche Freiheit beilegen, ſondern uns ohne Zweifel erlauben, ihn als das allerrealſte, inhaltsvollſte der endlichen Weſen aufzufaſſen; ſo vermögen wir denn auch ſchlechterdings nicht zu ſehen, wie er nach dieſer ſeiner Stellung eine andere Freiheit beſitzen und entwickeln könnte, als die Wirkſamkeit vermöge ſeiner ausgezeichneten Natur oder Weſenheit.

Weltindividuum könnten wir, obſchon die Angemeſſenheit des Ausdrucks deswegen nicht behauptet werden ſoll, einzig den abſoluten, göttlichen Geiſt nennen. Dieſer umfaßt die wahrhafte Totalität auf reale Weiſe, ſo daß, wenngleich die

Welt ſich nicht eigentlich in ihm individuirt, er ſie doch nicht nur zuſammenſchaut, ſondern realiter zuſammenhält, auf keine Weiſe von ihr beſtimmt werdend, ſie ſchlechthin nur beſtimmt. Daher iſt denn auch, nach einer bereits angebrachten Andeutung, die göttliche Perſönlichkeit ganz anders frei zu nennen, als die creatürliche, inwiefern ſie, indem ſie nach der Beſtimmtheit ihres Weſens handelt, doch keineswegs mehr in ihrem Sein und Weſen beſtimmt iſt, als ſich durch ihren Willen beſtimmt, weil Gott eben ſo ſehr iſt, nur weil er ſich will, als will, weil er iſt, und in jeder Beziehung das Beſtimmte will, zwar weil er dieſe beſtimmte allerhöchſte Vollkommenheit iſt, aber eben ſo gewiß, als dieſe letztere nur iſt, weil er ſich als dieſe will. Sein und Wollen nämlich iſt bei ihm ſchlechthin Eins und daſſelbe. Allein auch in der auf's Ernſtlichſte feſtgehaltenen Perſönlichkeit Gottes finden wir durchaus keine Hinweiſung auf eine andere Faſſung weder der göttlichen, noch der creatürlichen Freiheit.

Wir halten es zwar für eine ungeheuere Anmaaßung, bei der gegenwärtigen Unvollkommenheit des Wiſſens zu meinen, das ganze Weſen der Gottheit ſei vollſtändig erkannt. Die Vorſtellung, die man ſich, ſobald man Gott als wirklichen Geiſt denken will, unvermeidlich nach der Analogie des menſchlichen Geiſtes bildet, hat ohne Zweifel manches Unangemeſſene. Wenn aber irgend ein Vertrauen zu unſerm Denken feſtgehalten werden ſoll, ſo können wir dies wenigſtens uns nicht zweifelhaft machen laſſen, daß dem göttlichen Weſen, als dem allerrealſten, allerreichſten und inhaltsvollſten, auch die allerbeſtimmteſte Weſenheit eignen müſſe, vermöge welcher es in Allem, was es iſt und wirkt, durch die Vollkommenheit ſeines Willens nicht weniger beſtimmt iſt, als es ſich in jedem ſeiner Acte ſelbſt beſtimmt, nach der Weiſe, wie wir gezeigt haben, daß bei Gott Sein und Wollen das Nämliche iſt. Durch jede andere Vorſtellung von dem göttlichen Weſen würde daſſelbe in die indifferentiſtiſche Weſenloſigkeit aufgelöſt, wie dies offenbar und unvermeidlich von allen denen geſchieht, die, geſetzt ſie verwerfen ſonſt mit den ausdrücklichſten Worten die Beſtimmungs-

und Weſenloſigkeit des wirlichen Daſeins, doch ein urſprüngliches Auchnichtſeinkönnen ſogar des Göttlichen und jedes göttlichen Actes annehmen.

Auch von einer andern, als der bisher ausdrücklich berückſichtigten, höchſt beachtenswerthen Seite her iſt, theils in dieſer Zeitſchrift, theils in eigenen wiſſenſchaftlichen Werken, gelegentlich gelehrt worden: „das Einzelne ſei niemals an und für ſich ein Nichtnichtſeinkönnendes, ſondern nur nach ſeiner Verknüpfung im Zuſammenhange der Dinge, und damit ſei eben die Abſolutheit des Nichtandersſeinkönnens zurückgewieſen. Ja nicht einmal an den erſten und allgemeinſten Begriffen ſei ihre unbedingte Nothwendigkeit oder ein Nichtandersſeinkönnen derſelben aufzuweiſen. Schon in dem abſtracteſten Gebiete ſeien wir genöthigt, zuzugeben, daß das Gegebene, ſeiner allgemeinſten Grundlage nach, auch anders ſein könnte; daß alſo von dem, was es wirklich beſtimmt iſt, der letzte, der That nach, zureichende Grund nur liegen kann in einem ſchlechthin zwiſchen Möglichkeiten wählenden, freibeſtimmten Principe, in der Wahlentſcheidung eines hiermit wiſſenden und wollenden abſoluten Subjects." Was das Auchnichtſeinkönnen der abſtracteſten Denkbeſtimmungen anbelangt, ſo heißt es denn doch etwas viel behaupten, daß z. B. die Summe der Winkel eines Dreiecks auch mehr, als zwei rechte, betragen könnte. Anbelangend hingegen das einzelne Endliche, ſo iſt allerdings gewiß, daß ſeine Nothwendigkeit ſich erſt in ſeinem Zuſammenhange ergibt. Allein dieſe Möglichkeit des Auchandersſeins iſt eben nichts Anderes, als wir uns erinnern, ſie von Hegel in ſeiner bekannten Weiſe des mündlichen Vortrages erklären gehört zu haben mit den Worten: „Alles iſt möglich. Es iſt ſehr möglich, daß eine Kuh den Berg hinauffliege. Man braucht nur von den Beſtimmungen der concreten Natur der Kuh, der Luft u. ſ. f., vermöge welcher es nicht geſchehen kann, zu abſtrahiren." Einzig das ſchlechthin in, aus und durch ſich ſelbſt Seiende würde, wenn es eine Nothwendigkeit für daſſelbe gibt, an und durch ſich ſelbſt ein Nothwendiges ſein. Daß aber dieſes Hinausweiſen

jeder nur in ihrem Zuſammenhange begründeten Nothwendigkeit in ſich ſchlöſſe, das letzte Begründende müſſe nach einer Wahlentſcheidung, die eine auchandersſeinkönnende würde geweſen ſein, die unentſchiedenen Möglichkeiten des Andersſeins ausgeſchloſſen, und die gegebene Wirklichkeit feſtgeſtellt haben, das vermögen wir eben ſo wenig nach dieſer Argumentationsweiſe einzuſehen, als nach jener früher berührten ähnlichen. Alle dieſe Darſtellungen machen unvermeidlich durch dieſe Annahme eines Auchanderskönnens das Göttliche zu einem Leeren und Nichtigen. Aber wenn dies denn doch auf's Entſchiedenſte in Abrede geſtellt wird, ſo wiſſen wir bei der ganzen Rede Nichts zu denken, und erwarten von der gründlicheren Geſinnung des gemeinſamen wiſſenſchaftlichen Bewußtſeins den Entſcheid, ob wir ganz denkunfähig, oder die Lehre undenkbar ſei.

Wenn diejenigen, welche mit dem bedeutendſten Aufwande von Scharfſinn die deterministiſche Auffaſſung beſtreiten, einerſeits eine Wahlfreiheit, die von der gemeinhin angenommenen indifferentiſtiſchen Willkühr nicht verſchieden iſt, ſowohl bei Gott, als bei den creatürlichen Geiſtern, annehmen; ſo iſt es auf der andern Seite bemerkenswerth, wie entſchieden ſie das, worauf es dem gemeinen Bewußtſein doch gerade am Meiſten ankommt, das Auchandersſeinkönnen in jedem zeitlichen Act des freien Weſens, abwehren. Der eine jener tiefſinnigen Männer, auf deren Lehren, als auf die in der uns beſchäftigenden Sache bedeutendſten, wir uns durchgängig beziehen, gibt zu: Wenn die Möglichkeit des Andern eine reale, im Sein jedes Dinges jeden Augenblick zu verwirklichende wäre (ſo daß Gott es in jedem Augenblicke in ſeiner Gewalt hätte, ſein eigenes Daſein, oder das Daſein der Welt zu vernichten, oder eine andere Welt zu ſchaffen), ſo wäre alle Gewißheit und Zuverſicht aufgehoben, und keine philoſophiſche Wiſſenſchaft von realen Dingen möglich. Und der andere iſt beinahe in nichts ſorgfältiger, als in dem Theile ſeiner Abhandlung, wo er die Fähigkeit, eben ſowohl zu der einen, als zu der andern Handlung verwirft, und nachweiſt, wie der individuelle Wille das Syſtem

des Ganzen nicht ſtöre, vielmehr „jeder eben ſo ſehr ergänzender und mithin nothwendiger Entwickelungspunkt der allgemeinen Geſchichte der Menſchheit, eben ſo ſehr nothwendiger Vermittelungspunkt und Organ in der Organiſation der geiſtigen Welt, wie dadurch, daß er ſelbſt Subject oder Princip ſeines Wollens und Wiſſens iſt, ſich ſelbſt beſtimmendes, den allgemeinen Geiſt der Menſchheit auf eigenthümliche Weiſe verwirklichendes Ganzes ſei.“

Iſt aber dieſe Zuſammenſtimmung der Freiheitsacte des Einzelnen mit der univerſellen Geſetzmäßigkeit des Ganzen anerkannt; ſo wird man doch ſchwerlich leugnen können, daß, auch ehe die jedesmalige Willensentſcheidung eintritt, in der objectiven Geſetzmäßigkeit des Ganzen ſchon vorher beſtimmt war, wie dieſe einzutreten habe, da ſie doch nur auf eine einzige Weiſe eine wahre Zuſammenſtimmung und Ergänzung der objectiven Geſetzmäßigkeit ſein kann. Wenn die beſtimmte Willensentſcheidung keine Störung im Syſteme des Ganzen ſoll ſein können, ſondern nur eine Ergänzung derſelben, ſo muß das Ganze von Anfang auf ſie berechnet geweſen ſein, und zwar auf ſie als eine beſtimmte. Könnten verſchiedene Entſcheidungen gleichſehr als richtige Ergänzungen auf einer beſtimmten Stelle in den objectiven Zuſammenhang hineintreten, ſo müßte es keine beſtimmte Geſetzmäßigkeit und Zuſammenberechnung deſſelben gegeben haben; und ſo gewiß es eine ſolche gibt, iſt damit die Beſtimmtheit der jedesmaligen Willensentſcheidung vorausberechnet und geordnet. Es iſt auch wenig gewonnen, wenn das geſchichtliche Individuum nach ſeiner Stellung im objectiven Zuſammenhange durch das Vorausgehende vermittelt, aber, nach ausdrücklicher Verwahrung, nicht verurſacht heißen ſoll. Gingen andere Vermittelungsglieder ihm voraus, ſo würde es nicht daſſelbe ſein; daß aber die beſtimmten Reihen von Weſen und Zuſtänden, mit der Weiſe der Beſtimmung der nachfolgenden durch die vorhergehenden, vorausgehen, dadurch wird ſeine eigene Weſenheit und Entwickelung bedingt, ſo daß ſie auf eine beſtimmte Weiſe ſich zu geſtalten nicht umhin

kann. Allerdings kann man mit vollkommen gleichem Rechte ſagen, wenn in einer ſolchen Reihe das beſtimmte ſpätere Moment nicht dieſes beſtimmte wäre, ſo würden auch die vorausgehenden andere ſein, und das ſpätere ſei eben ſo conſtitutiv für das Ganze, wie die frühern. Allein ganz eben ſo verhält es ſich mit den Reihen, die man Cauſal-Verkettungen nennt. Daß die Ausdrücke: Grund, Urſache, Vermittelung — ganz ohne Unterſchied an jedem Orte gleich richtig gebraucht werden können, wollen wir damit nicht behaupten. Wer jedoch die Sachen, von denen es ſich hier handelt, richtig in's Auge zu faſſen weiß, der wird Wichtigeres zu thun haben, als über ſolche Ausdrücke zu makeln. Die über das „verurſacht“ angefochtene Anſicht wenigſtens kümmert ſich um dieſen Ausdruck nicht ſehr; denn die Sache bleibt für ſie bei dem einen Worte ganz, wie bei dem andern.

Wie bei dieſer Theorie, die in ihren Anfang, wie bemerkt worden iſt, die Elemente ſowohl des Indifferentismus als des Determinismus aufgenommen hat, zuerſt dasjenige des Indifferentismus mehr hervortrat; ſo läßt ſie nun auf der hier vor uns liegenden Seite dasjenige des Determinismus einſeitig in den Vordergrund treten. Nicht nur wird auf's Wiederholteſte das indifferentiſtiſche Können des Entgegengeſetzten als gänzliche Weſen- und Willenloſigkeit, und Unfähigkeit irgend einer Entſcheidung verworfen, und die Selbſtbeſtimmungsfähigkeit des freien Weſens als eine nur relative, nicht abſolute, dargeſtellt; ſondern ausdrücklich wird gelehrt, daß die Selbſtmacht und Freiheit der verſchiedenen freien Weſen an Grad und Umfang ſo verſchieden ſei, wie ihre Individualität, wobei jedes Freie durch ſeine Selbſtbeſtimmung nur ſeine Eigenthümlichkeit verwirklichen könne. Bei dieſen Worten ſcheint doch wahrlich nichts Anderes gedacht werden zu können, als, die individuelle Eigenthümlichkeit jedes freien Weſens ſei ſeine concrete, alſo wohl in ſich ſelbſt feſtbeſtimmte Weſenheit, welcher gemäß alle ſeine Entwickelungen und Bethätigungen ſich auseinander legen, und auch nur auf die eine, in der Beſtimmtheit des eigenthüm-

lichen Weſens vorherbeſtimmte Weiſe ſich auseinanderlegen können. So läßt es ſich denn auch denken, daß, indem dieſe reale und feſtbeſtimmte Weſenheit des freien Subjects aufgenommen ſein würde in die Geſammtberechnung des univerſellen Zuſammenhangs der Dinge und ihrer Geſetzmäßigkeit, aus den freien Handlungen keine Störungen, ſondern nur die zur Vollſtändigkeit des Ganzen jedesmal an der beſtimmten Stelle erforderlichen Ergänzungen und Vermittelungen hervorgehen können. Wie iſt aber dieſes Alles von der ſtrengſten determiniſtiſchen Lehre zu unterſcheiden? Es iſt dabei freilich ſofort ausdrückliche Rückſicht genommen worden auf die zu erwartende Einrede: das freie Weſen würde nach dieſer Darſtellung nur ſeine Anlage, die es ſich doch nicht ſelbſt gegeben, verwirklichen, und es komme am Ende denn doch auf den Determinismus hinaus. Allein in der Erwiderung auf den erſten Theil des Einwurfes vermochten wir eben nur die Verſicherung zu ſehen, ſo ſei es nicht: weil der freie Wille nur beſtimmbares, nicht bereits beſtimmtes, Weſen ſei, und ſich erſt ſelbſt wirklich beſtimme, ſo ſei er an keine Anlage gebunden — wobei denn, gegenüber dem ſo eben Angeführten und Beleuchteten, ſich Etwas denken mag, wer kann! Und den andern Theil des Einwandes zu widerlegen, wird nun nicht unternommen, ſondern blos darauf hingewieſen, wie die Lehre denn doch nicht determiniſtiſch ſei, da ſie ja mit dem gemeinen Bewußtſein in ſo manchem Stücke in Uebereinſtimmung ſtehe, wo der Determinismus ſich gar nicht mit ihm vertragen könne, was bei der vortrefflichen Vielſeitigkeit dieſer ſpeculativen Auffaſſung ſehr leicht darzuthun war, weil dieſelbe von der andern Seite eben ſo unverfälſchter, gemeiner Indifferentismus iſt, wie von der jetzt eine Zeitlang uns zugekehrten Seite wohlberechneter Determinismus.

Nicht weniger, als bei der creatürlichen Perſönlichkeit auf ihr Zuſammenſein mit der objectiven Geſetzmäßigkeit der Dinge, muß eine ſorgfältige Unterſuchung dieſer Sachen bei der göttlichen Perſönlichkeit Rückſicht nehmen auf das Verhältniß des Endlichen zu dem Göttlichen. Die determiniſtiſche Auffaſſung

geht entweder von dem Begriffe des Göttlichen, als des ſchlechthin nothwendigen Weſens, aus, oder ſie wird von der zuerſt in abstracto und in der Sphäre des Endlichen erkannten Nothwendigkeit zur Annahme der göttlichen Nothwendigkeit fortgeleitet. In beiden Fällen iſt ihr das Göttliche, wenn gleich als Perſönlichkeit erkannt, die mit ſchlechthiniger Nothwendigkeit aus und in ſich ſelbſt ſeiende und damit auch alles Andere ſchlechthin beſtimmende Macht, welcher gegenüber dem Endlichen keine wahre Selbſtſtändigkeit zugeſchrieben werden kann. Dagegen wollen die Theorieen, mit denen wir es zu thun haben, im Weſentlichen übereinſtimmend mit dem gemeinen Bewußtſein, dem Endlichen eine gewiſſe Selbſtſtändigkeit ſogar gegen das Göttliche vindiciren. Das gemeine Bewußtſein, obſchon es Gott Allmacht und Unendlichkeit zuſchreibt, nimmt es nicht ernſtlich mit dieſen Prädicaten, kommt dabei denn freilich aus ſeinen gewöhnlichen Inconſequenzen nie heraus; hat aber auch eine Entſchuldigung, wenn es ſich in den Worten widerſpricht, da es die Begriffe nicht ſo ſcharf ausprägt, daß ſie in einen eigentlichen Widerſpruch mit einander gerathen könnten. Die neuere Philoſophie hingegen hat ſo ſehr Ernſt gemacht mit dem Begriffe des Unendlichen, daß ſie nicht ſo leicht das Endliche ſelbſtſtändig dem Abſoluten gegenüber ſtellen kann. Die pantheiſirenden Philoſophen können das Endliche eben ſo ſehr durch ſich ſelbſt entſtehen, als durch Gott geſchaffen werden laſſen, da zu dem Einen und ganzen Sein das Moment der Beſonderheit eben ſo weſentlich gehört, wie dasjenige der Allgemeinheit, es daher im gewiſſen Sinne als ſelbſtſtändig-conſtitutiv für das Ganze angeſehen werden mag. Nicht ſo leicht iſt eine ſolche Selbſtſtändigkeit des Endlichen mit der theiſtiſchen Auffaſſungsweiſe zu vereinigen. Dennoch wollen ſie eine ſolche behaupten, und zwar, wie es einer vollſtändigen Abhandlung ziemt, ſowohl was das erſte Entſtehen des Endlichen anbelangt, als was ſein dauerndes Beſtehen.

Sie ſagen, bei abſoluter Abhängigkeit von Gott wäre das Endliche nicht mehr Geſchöpf, ſondern gar nicht von Gott zu

unterſcheiden. Allerdings iſt dieſe Unterſcheidung handgreiflicher, wenn das Endliche als auch gegen Gott ſelbſtſtändig vorgeſtellt wird. Wenn dann nur nicht das Abſolute ganz und gar abhanden kommt! Und wenn zu der wirklich unerlaßlichen Unterſcheidung des Creatürlichen und Göttlichen eine eigentliche Selbſtſtändigkeit des Freien nothwendig iſt, wie halten ſie denn die ſelbſtloſe und unfreie Creatur von dem Zuſammenſinken mit dem Göttlichen zurück?

Sobald man ſich nicht von der unbedingten Abhängigkeit des Endlichen von dem Göttlichen überzeugen kann, ſo iſt es ohne Zweifel das Angemeſſenſte, ſchon die Entſtehung des Endlichen nicht als eine einſeitige That der Gottheit aufzufaſſen, wie im Weißeſchen Syſteme überhaupt in Anſehung alles endlichen Daſeins geſchieht, und bei Fiſcher wenigſtens in Hinſicht der freien Weſen die Meinung wird ſein müſſen, wenn dieſe ſich doch zur beſtimmten Weſenheit ſelbſt verwirklichen, durch keine erhaltene Anlage in ihren Entwickelungen beſtimmt ſein ſollen. Um der determiniſtiſchen Anſicht zu entfliehen, wird irgend etwas dieſer Art angenommen werden müſſen. Allein, wie in manchen andern Dingen, könnten wir uns auch hier leichter zu der gemeinen Vorſtellung bekennen, nach welcher Gott ſchlechthin ungeworden iſt, alles Andere aber durch ihn geworden, Jegliches in ſeiner Beſtimmtheit, obſchon dann die Beſtimmtheit des Freien keine reale, die Entwickelung prädeterminirende, ſein ſoll. Eine Erſchaffung zu einem beſtimmten Daſein, durch deſſen Beſtimmtheit jedoch die fernere Entwickelung gar nicht bedingt wäre, iſt freilich ein Ungedanke. Aber iſt denn die Selbſterſchaffung des doch nicht Ungewordenen ein ächter Gedanke? Ob man in Anſehung des Guten und Böſen durch dieſe Annahme viel gewinne, wollen wir ſpäter unterſuchen. Zunächſt beſchäftigt uns die Denkbarkeit der Sache für ſich.

Das Entſtehen des Nichtgeweſenen iſt überhaupt ſchwer zu einer deutlichen Anſchauung zu bringen. Doch ſogar ein Entſtehen aus dem Nichts, geſchweige denn aus Anderem durch Anderes, wird man ungeachtet des alten Spruches, ex nihilo

nihil, blos dieſer Schwierigkeit wegen nicht ohne Weiteres verwerfen dürfen. Daß aber Etwas vor ſeinem Gewordens und Geweſenſein, alſo vor ſeinem bereits wirklichen Sein, ſelbſt ſchon gewirkt und ſo ſein Daſein hervorgebracht habe, wie ſoll man der Vernunft dieſe Vorſtellung zumuthen? Dies aber wird ihr zugemuthet, man gebe ſich ein Anſehen, wie man wolle, mit der Potentialität, die ſich in die Actualität erſt überſetze, ſei es, daß man ausdrücklich lehre, Gott ſei nur der Grund der Möglichkeit des daſeienden Endlichen, ſeine Wirklichkeit aber nehme dieſes ſich ſelbſt, oder daß man von einem durch Gott begründeten Sein des freien Weſens rede, dieſes aber die reale Weſenheit erſt durch ſeine eigne Selbſtbeſtimmung ſich geben laſſe. Gott causa sui zu nennen, iſt etwas ganz Anderes, als dieſes Selbſtnehmen der Exiſtenz und Weſensbeſtimmtheit des Endlichen. In Anſehung Gottes iſt bei dem Ausdrucke die Meinung, er ſei ungeworden, von Ewigkeit her ſchlechthin nur aus und durch ſich ſelbſt ſeiend. Sollte auch das Endliche causa sui ſein, ſo müßte es ebenfalls ungeworden von Ewigkeit her Gott gegenüber geſtanden haben. Dann aber wäre Gott nicht das unendliche, abſolute Weſen, ſondern bei dem Gegenüberſtehen dieſer nicht durch ihn gewordenen, von ihm unabhängigen Exiſtenzen wäre er ſelbſt nur ein endliches Weſen. Ja er wäre nicht einmal der Grund der Möglichkeit der endlichen Weſen, denn dieſe würden gleichurſprünglich ſein, wie er, und über ihm und dem Endlichen müßte ein Allgemeines, Allumfaſſendes, Begründendes und Zuſammenhaltendes angenommen werden, wie denn auch in einer andern, weiter unten zu beſprechenden Beziehung diejenigen, welche in Gott keine Nothwendigkeit zulaſſen wollen, dafür über ihm eine ſolche anzuerkennen gezwungen werden.

Und nicht anders, als in Hinſicht des erſten Entſtehens, verhält es ſich in Rückſicht des Fortbeſtehens der endlichen Dinge. Die von uns vertretene Anſicht kann dem Endlichen in ſeinem Verhältniſſe zu anderem Endlichen eine relative Selbſtſtändigkeit, dem zur Selbſtheit und Perſönlichkeit in ſich Ver-

tieſten und Befeſtigten eine relative Freiheit zuſchreiben, inwiefern es nicht durch das Endliche beſtimmt wird, ſondern, in ſeiner eignen Weſenheit ſtehend, dieſer gemäß thätig iſt und ſo die Andern beſtimmt. Auch im Verhältniſſe zu Gott kommt ihm ein, nach dem Maaße ſeiner Weſensgediegenheit und in ſich concentrirten Bedeutſamkeit verſchiedenes, relatives Fürſichſein zu, inwiefern es doch außer Gott iſt; und außer Gott iſt der determinirte Gegenſtand nicht weniger, als der indeterminirte, wie einem bei jedem Klotze ſollte deutlich werden, ſo daß wir auch, wie das Göttliche und Weltliche auseinander zu halten ſei, hier nicht genauer zu erörtern brauchen. In dieſem relativen Fürſichſein kann dasjenige Weſen, welches des Bewußtſeins des Allgemeinen und der Zuſammenſtimmung ſeiner eignen Individualität mit dem Allgemeinen fähig iſt, ſein Wollen aufgehen laſſen in das Geſetz des Allgemeinen oder in den Willen Gottes, und dann iſt es in dem allerhöchſten Sinne frei, in welchem das Endliche frei werden kann. Allein deswegen iſt das Fürſichſein des Endlichen keine Unabhängigkeit, wie die Gegner unſrer Auffaſſung annehmen, und wie ſogar bei einer deterministiſchen Vorſtellung angenommen werden könnte, wenn das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen nicht tiefer gefaßt würde. Jede wirkliche Selbſtſtändigkeit des Endlichen gegen das Göttliche auch in dem Daſeinsverlaufe des Erſtern würde nicht weniger, als die ſo eben beſprochene im Entſtehungsmomente, das Letztere beſchränken und zu einem Endlichen verkehren.

Eine eigne Wirkſamkeit muß freilich dem einmal Seienden zugeſchrieben werden; denn ſo wie es geworden iſt, kommt ihm eine Weſensenergie zu, während im Entſtehungsmomente, ehe es geworden, es auch keinerlei Energie hat und entwickelt, und inſofern ſcheint es, man könne ſagen, das endliche Weſen ſei denn doch etwas ſelbſtſtändiger gegen das Göttliche in ſeinem Beſtehen, als in ſeinem Entſtehen. Nichts deſto weniger erkennt ſelbſt die gemeine Anſicht, daß das Endliche, während ſeines ganzen Daſeins, nie und nirgends auf ſich ſelbſt ſtehe,

ſo ſehr, daß man ja die Wirkung Gottes zu ſeinem Fortbeſtande, oder die Erhaltung, eine fortdauernde Schöpfung nennt. Dieſes außer Gott Sein des doch nur durch Gott Seienden iſt ſchwer in eine anſchauliche Vorſtellung zu faſſen; allein die Schwierigkeit liegt eben ſo ſehr auf der gewöhnlichen Anſicht, als auf der unſrigen, und man entrinnt ihr nur durch die gleich falſchen Vorſtellungen, einerſeits eines Aufgehens alles Endlichen in dem Weſen Gottes, andrerſeits einer Selbſtſtändigkeit des Endlichen, bei welcher Gott nicht das Abſolute ſein könnte.

Auch jene ſcharfſinnige Abhandlung, auf welche wir, der Sache wegen, eine ſo häufige Rückſicht nehmen müſſen, will keine Beſchränkung der göttlichen Thätigkeit durch die menſchliche lehren; vielmehr wird ausdrücklich geſagt, die göttliche Thätigkeit ſei als Wirkſamkeit des abſoluten Urgeiſtes eine unendliche. Statt der unzulaßlichen Beſchränkung wird aber eine Verkehrung der göttlichen Wirkſamkeit durch die egoiſtiſche Thätigkeit des Menſchen angenommen. In gewiſſem Sinne kann, ja muß, auch unſere Anſicht dieſen Ausdruck aufnehmen. Das Böſe, inwiefern es böſe iſt, iſt nicht dem abſolutguten Willen Gottes entſprechend, ſondern es findet eine Verkehrung des Guten dabei Statt. Doch iſt dasjenige, was wir zugeben könnten, nie eine ſolche Verkehrung der göttlichen Wirkſamkeit, daß dieſe, als ſolche, in ihrer Ganzheit ſich nich in ihrer urſprünglichen Richtung erhielte. Wie dies gemeint ſei, können wir an der gegenwärtigen Stelle, um nicht der eignen Rede vorzugreifen, zu erörtern nicht unternehmen, und werden es überhaupt in einem Aufſatze, der doch nicht gar zu ausgedehnt werden darf, nicht auf eine Weiſe ſagen können, daß es denjenigen, die mit dieſen Dingen und Verhandlungen nicht ſchon bekannt ſind, klar werden könnte. Das hingegen muß wohl Jedem, ſo wie es ausgeſprochen iſt, einleuchten, daß eine wirkliche Verkehrung der göttlichen Wirkſamkeit, in Folge welcher dieſe von ihrem Ziele und wahren Wege abgelenkt würde, ſo daß geſchehe, was der göttliche Wille nicht wollte,

dasjenige aber, was er bezweckte, nicht geſchähe; — es muß einleuchten, daß eine ſolche Verkehrung nichts Geringeres wäre, als eine Beſchränkung. Oder wie wird eine Wirkſamkeit beſchränkt, wenn nicht dadurch, daß ihre angeſtrebte Wirkung zurückgehalten und ein Anderes an ihre Stelle geſetzt wird?

Soll alſo keine Beſchränkung der göttlichen Wirkſamkeit angenommen werden, ſo wird eben nichts Anderes übrig bleiben, als daß man anerkenne, nie und nirgends werde dieſelbe dem ganzen und vollſtändigen Willen Gottes zuwider gewendet, nie eigentlich verkehrt; dieſe Macht wohne keinem Endlichen ein: im Verhältniſſe zu dem allmächtigen Willen Gottes ſei das Endliche in jedem Momente ſeines Daſeins nicht weniger, als in ſeinem erſten Entſtehen, ſchlechthin abhängig.

Während dieſe neue Freiheitstheorie, welche die Einſeitigkeit und Unwahrheit, ſowohl des Indifferentismus, als des Determinismus, in einer höhern Auffaſſung zu berichtigen verſprach, in Hinſicht auf die Stellung des Einzelweſens zu der objectiven Geſetzmäßigkeit des Endlichen, das deterministiſche Moment faſt einſeitig hervortreten ließ, widerfährt es ihr in Rückſicht auf ſein Verhältniß zu Gott, daß wiederum dasjenige des Indifferentismus ſich mehr aufthut. Doch darf ſie, ſo wenig als das gemeine Bewußtſein, dieſes letztere ſo recht gewähren laſſen, hat aber auch auf dieſer Seite ſicherlich keinen realen Inhalt gewonnen, der von demjenigen des gemeinen Bewußtſeins wahrhaft verſchieden wäre — eine Selbſtſtändigkeit des Endlichen gegen das Göttliche, wodurch dieſes zu einem Endlichen herabgeſetzt würde, dann aber, da ſie dies doch auch nicht möchte, ſofort wieder eine Beſchränkung dieſer Selbſtſtändigkeit, die ſich nur in der Weiſe unſerer Anſicht conſequent denken läßt.

Die nachdruckſamſten Einwendungen werden jeder Zeit vom moraliſchen Standpunkte aus gegen die deterministiſche Anſicht gemacht werden, wie denn auch in den letzten, dieſe Sache behandelnden, Schriften die von dieſer Seite erhobenen

Einreden ohne Zweifel die bedeutendſten ſind. Und weil die ganze Frage einerſeits die Freiheit des Schöpfers, andrerſeits die des Geſchöpfes betrifft, ſo proteſtirt man auch vom Geſichtspunkte des Guten und Böſen aus eben ſo entſchieden gegen die deterministiſche Auffaſſung des göttlichen, als gegen die des menſchlichen Handelns. Wie bei unſrer erſten Abhandlung über dieſen Gegenſtand, iſt es noch gegenwärtig unſre Meinung: wenn ſich das richtig verſtandene und mit ſich ſelbſt verſtändigte ſittliche Bewußtſein nicht mit der deterministiſchen Auffaſſung ausſöhnen laſſe, ſo dürfe dieſelbe nicht feſtgehalten, ſondern, wofern keine haltbare andere Lehre ſollte aufgeſtellt werden können, ſolle lieber in der Vorſtellungsweiſe des gemeinen Bewußtſeins zu acquiesciren geſucht werden. Auch von dieſer Seite wollen wir übrigens nicht unſre frühere Darſtellung noch einmal ausführlich wiederholen, noch gegen jede dawider lautgewordene Einwendung ängſtlich ſtreiten. Nur der Stand der Frage, unabhängig von den Verhandelnden, ſoll uns beſchäftigen.

In Anſehung des Guten und Böſen im menſchlichen Weſen hat man es an der hier vertretenen Anſicht mehrfach gerügt, daß, abſtrahirend von den qualitativen Beſtimmtheiten, auf die es hier ankomme, der Gegenſatz des Guten und Böſen auf einen bloß graduellen Unterſchied reducirt, das Gute, als die höhere, geiſtige Kraft im menſchlichen Weſen aufgefaßt, das Böſe dagegen aus der niedrigern oder der ſinnlichen Kraft abgeleitet, aus der Unzulänglichkeit und relativen Schwäche des geiſtigen Princips erklärt, wohl gar als bloßer Mangel des Guten dargeſtellt werde, nach welcher Vorſtellungsweiſe der Menſch, von dieſen zwei entgegengeſetzten Kräften bewegt, als paſſive Einheit derſelben ſich willenlos durch die überwiegenden Beweggründe beſtimmen laſſe.

Schon haben wir bemerkt, daß keineswegs das Ich als bloß paſſive Einheit entgegengeſetzter Kräfte oder diſparater Elemente von uns vorgeſtellt werden ſoll. Das nach einer ſolchen Auffaſſung zwiſchen den Elementen, deren Wechſelwirkung das Weſen und Leben der Seele ausmachen würde, Inneliegende,

würde etwas noch Geringeres ſein, als eine paſſive Einheit dieſer Elemente, nämlich, es würde gar Nichts ſein, als der ideelle Punkt, wo die Elemente in der Bildung des beſtimmten Individuums zuſammen träfen. Wäre unſre Meinung ſo beſchaffen, ſo hätte ſich wahrſcheinlich hiermit ihre Ungereimtheit gar ſichtbar herausgeſtellt, und es würde uns ſehr wenig nützen, wenn wir uns auf den, übrigens hier nicht gründlicher zu würdigenden, Ausſpruch Herbarts berufen wollten: „daß das Ich nichts Anderes iſt und ſein kann, als ein Mittelpunkt wechſelnder Vorſtellungen."

Nach unſrer Meinung ſoll keineswegs dieſe Leerheit eines ideellen Punktes als das Ich, als das Subject, vorgeſtellt werden. Das Ich iſt uns unter allen endlichen Weſen das allerrealſte, zur feſteſten Gediegenheit in ſich vertiefte. Und als höchſt reales, einen ausgezeichneten Reichthum von unterſchiedlichen Momenten enthaltendes Weſen iſt es poſitive, active Einheit, aber nicht abſtracte, ſondern Einheit verſchiedener, es weſentlich conſtituirender Elemente oder Momente. Wie ſie vom unmittelbaren Bewußtſein gewußt, nach ihrer Selbigkeit in den verſchiedenſten Lebenszuſtänden, welche das Bewußtſein umfaßt, als Selbſt gewußt, und nach ihrer innerſten, bei dem Wechſel der vielen Beſtimmungen einheitlich beharrenden Mitte dieſes Selbſt's Ich genannt wird, iſt nun einmal die Seele nichts ſchlechthin Einfaches, ſondern das nämliche Selbſt und Ich ſchließt in ſich die mannigfaltigſten höhern und niedern Lebensmomente des ganzen daſeienden Menſchen, von denen die eine Hauptklaſſe mit dem Namen der Sinnlichkeit bezeichnet zu werden pflegt, die andere mit dem der Vernunft. Es wäre eine leichtere Vorſtellung, wenn wir, wie verſchiedentlich verſucht worden iſt, das Einheitliche dieſes Mannigfaltigen, als in ſeiner einfachen Einheit für ſich Seiendes und das Mannigfaltige Zuſammenhaltendes, von dieſem Letzteren ausſcheiden könnten. Allein ſo würden wir die Wahrheit der Sache nicht ergreifen. Die Seele iſt eben die Einheit dieſes Einen und Vielen.

Doch iſt das Seelenweſen auch nicht vorzuſtellen als äußerliche Zuſammenſetzung, entſtanden durch das Zuſammentreffen der verſchiedenen, ſelbſtſtändig von außen kommenden Elemente, ſondern es iſt wahrhafte innerliche, obſchon äußerſt concrete Einheit. Das Mannigfaltige iſt von einer innerlichen Kraft zuſammengehalten und beherrſcht, das ganze ſeeliſche und leibliche Daſein von dieſer weit mehr gebildet, als daß man etwa meinen dürfte, die Lebenseinheit bilde ſich aus dem Zuſammenſtoß ihrer Elemente. Bei der niedrigſten individuellen Lebenserſcheinung auf dem Gebiete des Organiſchen würde das innerliche Weſen, die Seele, nicht als etwas Geringeres vorgeſtellt werden dürfen, um wie viel weniger bei der höchſten Weiſe des uns bekannten Lebendigen. Aber dieſe einheitliche ſubſtanzielle Macht, die keineswegs über der Vielheit der accidentellen Momente zu überſehen iſt, darf man hier eben ſo wenig, als ſonſt, zu einem eignen Fürſichſein von den accidentellen Beſtimmungen des ganzen realen Seelenlebens ausſondern wollen. Wo von Subſtanziellem und Accidentellem die Rede iſt, ſagt ja Niemand mehr, daß die Subſtanz für ſich daſtehe (das Wirthshaus mit den leeren Gemächern, nach Herbart), und daß die als flatternde Schatten ſich herum treibenden Accidenzen auf einige Zeit einziehen in dieſe Leerheit, um, ſie dann wiederum verlaſſend, andern Raum zu geben. Vielmehr iſt es allgemeine Einſicht geworden, nur in der Totalität der Accidenzen habe die Subſtanz, als die allgemeine Macht derſelben, ihre Realität und Wahrheit.

Wie das eine beſtimmte Seele conſtituirende Weſen ſich individuirt, wie das einheitliche Weſen der Subſtanz ſich in die beſtimmte Vielheit von Accidenzen zerlegt habe, oder wie die verſchiedenen realen Elemente als Accidenzen eines beſtimmten Subſtanziellen zuſammengebracht worden, dies können wir dahingeſtellt laſſen, ohne daß die hier angedeutete allgemeinſte Auffaſſung der Seele beſtritten werden könnte. Das Weſen einer jeglichen Seele beſteht in der Geſammtheit ihrer Beſtimmtheiten oder Momente. Geſetzt, der ganze Reichthum von

Momenten ſei beherrſcht von einer einheitlichen Macht, ſo wird doch Niemand ſagen wollen, daß das, im Unterſchiede von den einzelnen Momenten, Subſtanz zu Nennende nicht ein anderes ſein würde; wenn die conſtitutiven Momente des Inhalts andere wären, da ſie ja doch nur als die Macht dieſer beſtimmten Accidenzen dieſe beſtimmte Subſtanz iſt.

Die Beſtimmtheit der einzelnen Momente des Seelenweſens nach Maaß und Qualität eines jeden, und die Weiſe ihres Zuſammenſeins in der individuellen Lebenseinheit, dies macht das eigenthümliche Weſen des ganzen Individuums aus. Und wie ſehr die einzelnen Elemente beſtimmt werden durch die übrigen, und beherrſcht von der Macht des Ganzen, ſo iſt doch offenbar, daß in dem Lebensprozeſſe einer Seele ſie, jedes nach ſeiner Energie und Beſtimmtheit, ſo lange es für jedes ein wirkliches Beſtehen und eine reale Nachwirkung gibt, ſich werden geltend machen, ſowohl im Verhältniſſe zu den äußern Einwirkungen, als im Innern der Seele gegen einander. Aus dieſer innerlichen Conſtitution und den von außen kommenden Einwirkungen würden alle und jede Lebenserſcheinungen in dem Daſein einer jeglichen Seele erklärt werden können, wenn man ſie vollſtändig erkannt hätte, ſowohl jedes Moment an und für ſich ſelbſt, als ihr allſeitiges Verhältniß zu einander und zu dem Aeußern.

Was wir hier conſtitutive Elemente des concreten Seelenweſens nennen, ſind uns aber nicht, wie man die Herbartſche Seelenlehre beinahe auffaſſen ſollte, bloße Vorſtellungen und Vorſtellungsgruppen. Leicht könnten wir uns zwar zur Darſtellung unſerer Meinung des Ausdruckes der Selbſterhaltungen und Störungen bedienen; und nicht nur die Seele, als Einheit in ihrem Verhältniſſe zu dem Aeußern, wird jetzt Störungen erleiden, jetzt ſich dagegen erhalten, ſondern eben daſſelbe wird Statt finden mit jedem, als ein eigenthümliches zu unterſcheidenden, Momente des ganzen Seelenweſens, ſowohl im innern Lebensprozeſſe ſelbſt, als im Verhältniſſe zu dem Aeußern, wovon es berührt wird. Allein Vorſtellungen bloß für ſich ſind keine

realen Mächte des Seelenlebens. Näher ſteht unſere Auffaſſung den Anſichten Beneke's. Jeder realiter in der Seele vorhandenen Vorſtellung (das Wort im weitern Sinne genommen, umfaſſend alle in's Bewußtſein getretene, alſo irgendwie gewußte und vorgeſtellte Momente des Seelenlebens) liegt nothwendig eine reale Kraft der Seele zu Grunde, oder doch eine Beſtimmtheit oder Erregung der Seelenkraft; denn allerdings ſind die Seelenvermögen nicht eine atomiſtiſche, wie in einen Sack zuſammengeworfene, Menge. Solche Krafterregungen denken wir als die realen Elemente des pſychiſchen Prozeſſes.

Je nach der im Momente ihrer urſprünglichen Individuation ihr mitgegebenen allſeitigen Beſtimmtheit und jedesmaligen Energie, und zugleich nach den in ihrem jeweiligen Verhältniſſe zu den andern Weſen des ganzen creatürlichen Zuſammenhangs auf ſie einwirkenden Beſtimmungen, wird demnach das wirkliche Weſen und Leben einer jeden Seele ſich geſtalten; doch ſo, daß die urſprüngliche Ausſtattung für ihr ganzes Daſein wohl das Wichtigſte, ſie ſchon im Zuſtande der tiefſten Unentwickelung keineswegs als tabula rasa anzuſehen iſt.

In dieſem Sinne nun würde der ganze Lebensprozeß der Seele zu begreifen ſein in der Weiſe, welche noch immer wohl am richtigſten angedeutet iſt in Spinoza's Buch von den Affecten. Je nachdem ein Beweggrund oder ein Syſtem von bewegenden Kraftelementen in der Seele überwiegt, wird in jedem Augenblicke ein Willenszuſtand vorhanden ſein, jedesmal eine Willensentſcheidung erfolgen. Und dieſer Hergang iſt nicht ſo vorzuſtellen, als würde die Seele paſſiviſch bewegt von fremden Impulſen, aber ebenſowenig ſo, als ob der Wille eine von dieſer ganzen realen Lebendigkeit des Seelenweſens verſchiedene Macht wäre, und, über dem Conflicte der bewegenden Lebensmächte ſo zu ſagen unberührt ſchwebend, aus dem Leeren heraus jedesmal entſchiede; wobei nicht nur der Wille ſelbſt ſich in gänzliche Weſenloſigkeit auflöſen, ſondern auch alle reale Bedeutung der, wie man etwa ſagt, ihn ſollicitirenden Mächte dahinfallen würde. Und nur dies Letztere bleibt auch nach

jener neueſten Theorie übrig, da ſie doch gegen die Anſicht der determinirten Entwickelung nichts aufführt, als: der Wille werde nicht durch Motive beſtimmt, ſondern, als an ſich blos noch beſtimmbare Selbſtmacht, beſtimme er ſich ſelbſt. Wenn die Darſtellung, auf welche wir uns hier beziehen, ihres ſpeculativen Coſtüms entkleidet wird, ſo ſteht von dieſer Seite durchaus nichts Anderes vor uns, als die trivialſte Vorſtellung des gemeinen indifferentiſtiſchen Bewußtſeins, nach welcher der Kern der Seele nur eine leere Weſenloſigkeit ſein würde, die jeweilige Thätigkeit ganz zufällig erfolgen müßte, und unmöglich, wie doch zugleich gelehrt wird, mit der realen Geſetzmäßigkeit der Dinge zuſammen berechnet ſein könnte.

Das Richtige iſt, daß in dieſem Prozeſſe der conſtitutiven Seelenelemente der Wille ſich ſelbſt, nach der in jedem Willensacte ſich auslegenden Beſtimmtheit, erzeugt. Nicht läßt ſich der Wille jeweilen durch die Impulſe hin und her bewegen, ſondern je nach dem Gange der innern Lebensbewegung des wollenden Weſens entſteht die beſtimmte Volition. Daß mit dem hier Ausgeſprochenen und Angedeuteten die Natur des pſychiſchen Lebensprozeſſes durchaus genügend erklärt ſei, behaupten wir keineswegs. Ueberall jedoch, wo von Seele die Rede iſt, auch auf dem Gebiete des vegetativ und des animaliſch Organiſchen, wird in dem angedeuteten Sinne mit dem Worte eine die reichhaltige Mannigfaltigkeit eines nie ruhenden Lebensprozeſſes beherrſchende, aber eben ſo ſehr in dieſem beſtehende, einheitliche Macht bezeichnet. Die, welche dieſe allgemeinſte Auffaſſung nicht anerkennen wollen, ſollten billig in beſtimmten und ausführlichen Sätzen eine richtigere aufſtellen.

Nun erkennen Alle einerſeits ſinnliche, andrerſeits geiſtige oder vernünftige Elemente in dem concreten Weſen der Seele an, und zwar von beiden eine reiche Mannigfaltigkeit. Damit wird denn freilich die Seele als Einheit der ſchroffſten Gegenſätze angeſehen; denn einen entſchiedenern Gegenſatz, als den von Natur und Geiſt, gibt es nicht in der ganzen Region des Endlichen. Allein dieſes Entgegengeſetzte iſt nun einmal im

Weſen des Menſchen zur Einheit verbunden, und conſtituirt in ſeiner eigenthümlichen Vereinigung das Eigenthümliche dieſes Weſens. Und das Gute und Böſe wiſſen wir nicht anders zu erklären, als ſo, daß wir ſagen: das Gute ſei die reine, lautere Energie der Vernunft, das Böſe zwar nicht die Wirkſamkeit der natürlichen Agentien, als ſolcher, welche an ſich, wie in den unvernünftigen Weſen, genugſam zu Tage liegt, weder gut, noch böſe ſind, wohl aber die Zurückdrängung des Vernünftigen, wo nach der allgemeinen Geſetzmäßigkeit des menſchlichen Weſens eine Vernunftentwicklung gefordert werden muß, und die poſitive Verkehrung des Vernünftigen, in Folge welcher dieſes, anſtatt das über das Sinnliche Herrſchende zu ſein, zum Dienenden wird. Aus dieſer Andeutung ergibt ſich für die mit dieſen Sachen überhaupt, wenn auch nicht mit unſern frühern Darſtellungen, Vertrauten leicht, daß wir das Böſe nicht nur als ein Negatives auffaſſen. Uebrigens verlohnt es ſich meiſtens nicht, über den Unterſchied des Poſitiven und Negativen großen Streit zu erheben, da im Negativen überall auch ſchon ein Poſitives iſt.

Dieſe Auffaſſung, nach welcher die Vernunft, als ſolche, nicht das Böſe thut, iſt keineswegs nur ein Einfall bloß von uns. Aus der Geſchichte der Philoſophie ließen ſich manche Autoritäten dafür anführen, obſchon nicht gerade für die von uns entwickelte Geſtalt derſelben, wenn es uns darum zu thun wäre, auf jede Weiſe die frühern Darſtellungen zu verfechten und plauſibel zu machen. Nur auf den in der chriſtlichen Lehre ſo durchgreifenden Gegenſatz von Fleiſch und Geiſt wollen wir indeſſen aufmerkſam machen; denn obgleich, was ein Einzelner ſagt, ganz natürlicher Weiſe weniger Gewicht hat, als vielfach wiederkehrende Ausſagen der gemeinſamen Bildung, ſo iſt es doch eben ſo edel, nicht zu begehren, daß eine eigne Behauptung gelte, wenn ſie ſich nicht durch ſich ſelbſt Geltung zu verſchaffen vermag, und wir wünſchen um ſo weniger etwas Anderes, da wir die Verhandlung nur führen vor Unbefangenen und Urtheilsfähigen, und für ſolche.

Daß der Wille ſich bei der böſen Handlung als derſelbige wiſſe, wie bei der guten, iſt kein Einwand von irgend einer Bedeutung gegen unſre Auffaſſung. Auch nach dieſer kann und ſoll er ſich als derſelbige wiſſen. Als menſchlicher Wille ſchließt er jeder Zeit, ſowohl ſinnliche, als vernünftige Elemente in ſich, und der Unterſchied, daß er jetzt überwiegend ſinnlicher, jetzt überwiegend vernünftiger Wille iſt, hebt ſeine weſentliche Identität in beiden Zuſtänden nicht auf. Erſt dann würde dieſe ganz aufgehoben ſein, wenn er das eine Mal ganz nur ſinnlich, das andere rein vernünftig geworden wäre. Auch daß das Böſe oft in ſehr intellectueller, das Gute in ſehr wenig intellectueller Form auftritt, kann uns nicht irre machen an unſrer Grundauffaſſung, da auch, abgeſehen von dieſer Frage, die höhern und niedern Elemente des Seelenweſens gar mannigfach und oft wunderbar ineinander über und herüber fließen. Fälſchlich hat man dann auch gemeint, nach unſrer Anſicht müßte man ſich bei jener Sokratiſchen Frage dafür entſcheiden, daß der Menſch nur unwiſſend das Böſe thue. Auch nach den ſehr ungenügenden obigen Andeutungen ſollte es leicht erſichtlich ſein, daß bei der Mannigfaltigkeit der in's Bewußtſein eingreifenden Lebenselemente ein Wiſſen um das Gute zu Stande kommen kann, während doch die Potenz des Guten noch zu ſchwach iſt, um den Willen zu einem wahrhaft guten zu machen und ſo zur That des Guten fortzuführen, wobei denn nicht ſelten gerade die widerwärtigſten Geſtalten des Böſen hervortreten werden. Und daß die Selbſtſucht, auf welche doch auch unſer Gegner das Böſe zurückführt, auf dem nichtvernünftigen Elemente beruhe, würde ſich allerwärts nachweiſen laſſen.

Nichts deſto weniger verhehlen wir uns keineswegs, daß auch von dieſer Sache eine genügendere Erklärung wünſchenswerth wäre, und wir werden die unſrige willig aufgeben, ſobald wir bei irgend Einem eine beſſere gefunden haben. Namentlich iſt es mehr oder weniger anſtoßend, daß man, nach unſrer Anſicht, leicht dazu fortgeleitet werden könnte, das Vernunftweſen als von außen her in das Sinnenweſen hereingekommen,

daher denn in dieſer ihm fremdartigen Umhüllung gehemmt und gedrückt, anzuſehen; während doch auf dieſe Weiſe, obſchon die Meinung kein unerhörter Einfall wäre, die Einheit des ganzen menſchlichen Seins in eine Zweiheit aufgelöſt zu werden ſcheint, und es bis auf Weiteres für uns dahingeſtellt bleibt, ob nicht das Vernunftleben in ſeiner zeitlichen Erſcheinung ſich aus dem ſinnlichen gewiſſermaaßen erzeuge. Doch würde auch die letztere Annahme mit unſrer allgemeinſten Auffaſſung nicht ſchlechthin unverträglich ſein. Auch auf andern Lebensgebieten erhebt ſich das Höhere, allmählig ſich erzeugend, aus dem Niedern empor, von dieſem oft gehemmt, in der glücklichen Entwicklung aber es überwindend, und endlich, als ſchlechte, zerſprengte Schale, es abwerfend.

Diejenigen, welche das Böſe in allen ſeinen Geſtalten aus der Thätigkeit der Vernunft ableiten, ſollten jedenfalls, wenn ſie doch die allein wahrhaft Wiſſenſchaftlichen ſein wollen, zeigen, wie aus der Vernunft, die doch wohl auch nach ihnen in ihrer Reinheit gut iſt, das Böſe hervorgehen könne; denn die Hinterthüre der indifferentiſtiſchen Freiheit haben ſie ſich ſelbſt verſchloſſen. Oder, wenn ſie die Vernunft nicht eſſentialiter gut ſein laſſen, ſondern nur, inwiefern ſie ſich dem Geſetze des Guten gemäß beſtimme, ſo wäre es an ihnen, zu zeigen, worin denn dieſes Geſetz ſeine Realität habe, wenn nicht gerade in dem Weſen der Vernunft ſelbſt; was das Gute realiter ſei — aber nicht bloß durch leere Worte, wie, es ſei die Idee ꝛc. — ferner, wie die Seele zu ſeiner Erkenntniß komme, zur Billigung des Guten, zur Luſt an demſelben, zur That u. ſ. f. Sobald ſie wirklich haltbare Löſungen dieſer, und überhaupt der ethiſchen, Probleme werden gegeben haben, wollen wir unſre Auffaſſung aufgeben. So lange aber nichts gegen uns aufgeführt wird, als nur in andern Worten immer die triviale Meinung, vermöge ſeiner indifferentiſtiſchen Freiheit beſtimme ſich der vernünftige Wille zu dem, ſeinem realen Weſen nach durchaus nicht erklärten, Guten oder Böſen, bleiben wir, nicht nur, weil wir müſſen, oder weil die Gegner ſelbſt

uns die gemeine Freiheitsvorſtellung nicht mehr übrig laſſen, ſondern weil wir dabei wirklich befriedigter ſind, bei unſerer Auffaſſung, bei welcher wir auch die einzelnen Thatſachen des ſittlichen Bewußtſeins, wenn gleich nicht durchaus genügend, doch gewiß beſſer erklären können, als von den Andern bis dahin geſchehen iſt, und nach der uns einzig entgegenſtehenden, überhaupt alle Möglichkeit des Erkennens aufhebenden indifferentiſtiſchen Anſicht irgend geſchehen kann. Dies nachzuweiſen dürfen wir freilich, bei der Beſchränktheit des hier in Anſpruch zu nehmenden Raumes, hier nicht verſuchen, obſchon in unſrer frühern Abhandlung nur noch einige Andeutungen und Proben, nicht vollſtändige Ausführungen, gegeben ſind. Es würde recht genügend nur geſchehen können in einer Ethik, die als ſolche eine Phyſik wäre, obſchon mit nicht geringerer Unterſcheidung des Geiſtigen und des Materiellen, als ſelbſt bei den orthodoxeſten Theologen oft gefunden wird.

Die hier in flüchtigem Umriſſe angedeutete Auffaſſung des Guten und Böſen in ſeiner zeitlichen Erſcheinung halten wir noch gegenwärtig für die einzig richtige. Uebrigens iſt dies nicht die Seite, von welcher ſich unſre Anſicht am Anſtoßendſten darſtellt. Weit härter iſt ſie in der Art und Weiſe, wie ſie das Böſe einerſeits auf Gott zurückbezieht, andrerſeits als in dem Totalzuſammenhange des Guten befaßt denkt.

Schlechthinige Nothwendigkeit des Guten iſt nur die innerlichſte Beſtimmtheit des göttlichen Weſens. Dieſe Annahme brauchen wir wohl nicht weitläufig zu rechtfertigen, obſchon man auf ſehr ſpeculativem Standpunkte mit dem durchgängigen Anderskönnen des göttlichen Willens eine Möglichkeit auch des Böſen für Gott gelehrt, und nur in der Ueberwindung und Aufhebung dieſer Möglichkeit ſeine Vollkommenheit erkannt hat, ganz ähnlich, wie das gewöhnliche Bewußtſein bei dem creatürlichen Willen einen Werth und ein Verdienſt nur anerkennt, wenn es bei der löblichen That die Möglichkeit ihres Gegentheils vorausſetzen kann. Dieſe Möglichkeit bei Gott ſoll doch keine actuale ſein. Und ziemlich allgemein nehmen ſie auch

noch jetzt bei der ausdrücklichſten Verwerfung der metaphyſiſchen Nothwendigkeit bei Gott eine moraliſche an.

Nach unſrer Grundanſchauung des Göttlichen, welche wir in Hinſicht auf das Gute noch etwas genauer ausſprechen müſſen, iſt daſſelbe der ſchlechthin ungeworden durch und aus ſich ſelbſt ſeiende, eben ſo ſehr, weil er ſich will, exiſtirende, als nach der Beſtimmtheit ſeines Seins ſich wollende, alſo in Allem, was er iſt und thut, nicht weniger ſich ſelbſt beſtimmende, als in ſich beſtimmtſeiende Urgeiſt, und dieſer iſt an und in ſich ſelbſt, nach ſeiner realen Weſenheit, nicht etwa bloß der Idee des Guten gemäß, ſondern in ſeinem Sein, und durch daſſelbe, das abſolute Geſetz und Weſen des Guten, die Idee des Guten alſo nur der Gedanke dieſes in ihm ſeienden und demgemäß in der Creatürlichkeit geſetzten vollſtändigen Guten.

Allein wenn Gott, wie denn dies am Allerentſchiedenſten behauptet werden muß, das wahrhaft Abſolute iſt, und in ſeiner abſoluten Allbeſtimmung und Allwirkſamkeit nur die Nothwendigkeit ſeines ewigen Weſens zeitlich auseinanderlegt; ſo muß unvermeidlich auch das Böſe einerſeits auf eine göttliche Verordnung und Verurſachung zurückgeführt, andrerſeits als Moment in die Vollkommenheit des göttlichen Weltwirkens aufgenommen werden. Dieſe äußerſte Härte unſrer Anſicht iſt uns keineswegs unbekannt, und wir haben uns auch in die letztere nicht ergeben, ohne ſeiner Zeit das entſchiedenſte Widerſtreben dagegen empfunden zu haben, weil wir das Gute nicht dabei feſtzuhalten wußten, obgleich wir ſehr gut bemerkt hatten, wie gerade die ſittlich ausgezeichnetſten Männer Anſichten huldigten, mit welchen dieſe Conſequenz unabweisbar verknüpft zu ſein ſchien. Und immerfort bleibt dies eine äußerſt abſtoßende Wendung unſrer Lehre. Deſto unverhüllter ſoll ſie hervorgekehrt werden.

Sehr angemeſſen hat Hr. Prof. Weiße dieſer Auffaſſungsweiſe entgegengehalten: „Es ſoll ja die Nothwendigkeit der göttlichen Natur das Gute ſein. Wie nun, fragen wir, verträgt ſich mit dieſer Beſtimmung, das Gute zu ſein, jene

zweite Beſtimmung, das Böſe ſchaffen zu müſſen?" Und ferner: „Wenn die Anordnung des Böſen durch Gott die conditio sine qua non des Guten iſt, ſo gibt es eine Nothwendigkeit des Böſen, die mächtiger iſt, als Gott, ſo iſt Gott nicht Gott. Allein nicht das Böſe, ſondern die Möglichkeit des Böſen iſt die unumgängliche Bedingung der Wirklichkeit des Guten. In der Selbſtbeſtimmung der Creatur, in welcher dieſe ſich ihre Exiſtenz und ihre charakteriſtiſche Weſensbeſtimmtheit ſelbſt gibt, liegt eine Möglichkeit des Böſen, die Gott ſelbſt nicht beſeitigen kann." Hiermit würde, obſchon wir uns nicht erinnern, daß er ſich eben ſo ausgeſprochen hätte, auch Hr. Prof. Fiſcher bei ſeiner Freiheitstheorie in allem Weſentlichen zuſammenſtimmen.

Wir wollen uns nicht beklagen, daß uns eine falſche Conſequenz aufgebürdet werde, wenn uns vorgehalten wird, nach unſerer Lehre gebe es eine Nothwendigkeit des Böſen, als conditio sine qua non des Guten. Und wenn wir ſagen wollten, dieſe Nothwendigkeit ſei deswegen nicht mächtiger, als Gott, weil ſie eine Weſensbeſtimmtheit ſei in Gott, ſo würde ſich damit nur greller die Richtigkeit des andern Vorwurfs herausgeſtellt haben, nach dieſer Lehre wäre Gott nicht Gott. Aber, fragen nun auch wir, eine Nothwendigkeit, das Böſe möglich werden zu laſſen, erkennet doch auch ihr an? Habt ihr alſo damit nicht eben ſo ſehr, als die von euch bekämpfte Anſicht, eine Nothwendigkeit, die ſtärker iſt, als Gott? Freilich „werfet" ihr ausdrücklich dieſe Nothwendigkeit aus Gott „hinaus," laſſet die Creatur ihre Exiſtenz und Weſensbeſtimmtheit ſich ſelbſt nehmen, und haltet, vermittelſt dieſer Wendung, allerdings das Böſe anſcheinend beſſer von Gott fern; allein was gewinnt ihr damit, als daß ihr nun über der Gottheit und aller Creatur eine unbeſtimmte, allbeherrſchende Nothwendigkeit ſtatuirt, aber eine ſolche, die denn doch gefällig genug iſt, dem Zufalle und der Willkühr überall Raum zu geben!

Zunächſt mag es freilich erträglicher ſcheinen, eine Nothwendigkeit der Möglichkeit des Böſen über Gott anzunehmen,

als, wie ſich unſere Auffaſſung geſtalten will, eine Nothwendigkeit des Böſen in Gott. Damit wir die erſte Beſtimmung des göttlichen Weſens, welche die allergewiſſeſte iſt, daß Gott das Abſolute ſei, feſthalten, und mit der Nothwendigkeit auch des Böſen nicht nur für ihn, ſondern gewiſſermaßen in ihm, vereinigen können, werden wir uns zu einer Auffaſſung des Böſen genöthigt ſehen, nach welcher dieſes, ſo wie es bei Gott eine Nothwendigkeit deſſelben gibt, und wie es vor Gott iſt und in der Ganzheit ſeines Werkes, nicht eigentlich böſe heißen kann, ſondern als aufgehobenes Moment des in der Weiſe des Endlichen ſich entwickelnden Guten ſich darſtellt. Dieſe Lehre läßt freilich dem Böſen eine beinahe zu geringe Bedeutung übrig. Aber daß Gott das Gute ſei, daß er Gott ſei, können wir mit allem Ernſte ſagen. Hingegen die andere Lehre, wie darf ſie dies Nämliche behaupten? Nicht nur ſteht ihr Gott unter einer, wie wir ſie werden verſtehen müſſen, nicht in ihm begründeten Nothwendigkeit zu einer unbeſtimmten Möglichkeit des Böſen, und wird dadurch, ſo wie durch die zufälligen, aber gegen ihn nichts deſto weniger eine ſelbſtſtändige Macht bildenden, Handlungen der Menſchen offenbar zu einem Endlichen, ſondern bei dieſer ausdrücklich gelehrten Unmöglichkeit, das ungetrübte Gute hervorzubringen, welches er nach unſerer Anſicht auf's Vollkommenſte bewirkt, iſt er ſelbſt, wie überhaupt nicht das Abſolute, ſo denn namentlich nicht das abſolut Gute. In anderer Weiſe, als mit einigem Scheine uns Schuld gegeben werden kann, aber wahrlich nicht weniger ernſtlich, läuft dieſe Lehre Gefahr, ſich in's beinahe Blasphemiſche zu verirren.

Zur gehörigen Rechtfertigung unſerer Anſicht, die, weil ſie nun einmal ohne Gott weder eine Welt überhaupt, noch dieſe beſtimmte Welt mit dem an jedem Orte heraustretenden beſtimmten Böſen, zu denken vermag, und dabei Ernſt machen muß mit der Abſolutheit Gottes, unverſtellt auch das Böſe in einem gewiſſen Sinne auf göttliche Verurſachung zurückführt, — zur genügenden Rechtfertigung dieſer Lehre ſollte nun

allerdings gezeigt werden, wie das Böſe denn doch nicht auf dieſelbige Weiſe, wie das Gute, als durch Gott geordnet, aufgefaßt wird, wie ihm, obgleich wir es nur als ein in der Ganzheit des göttlichen Werks ewig Aufgehobenes und in der zeitlichen Auseinanderlegung des letztern immer Aufgehobenwerdendes anerkennen, dennoch in ſeiner jedesmaligen zeitlichen Erſcheinung eine poſitive Realität zukommt, eine weit bedeutendere, wichtigere, als jeder andern Daſeinshemmung, unter welche allgemeine Kategorie es in gewiſſem Sinne freilich zu befaſſen iſt. Allein hier dürfen wir es nicht unternehmen, dieſe nicht ohne Weitläufigkeit mögliche Nachweiſung zu geben. Wir haben uns mit aller uns zur Zeit möglichen Beſtimmtheit darüber ausgeſprochen in der oben erwähnten Arbeit über die natürliche Religionslehre, von der wir wohl annehmen dürfen, daß ſie von denjenigen mehr oder weniger werde beachtet werden, die von dem gegenwärtigen Aufſatze Kenntniß nehmen mögen.

Ganz befriedigend wollen wir unſere Auffaſſung von dieſer Seite ſelbſt nicht nennen. Das ſittliche Bewußtſein möchte gern die Bedeutung des Böſen ſtärker hervorgehoben ſehen. Uns hat man das Zeugniß gegeben, daß wir eine ernſte religiöſe und ſittliche Geſinnung bei unſerer Anſicht feſtzuhalten wiſſen, nur hat man dies eine Inconſequenz genannt. Und es wäre allerdings nicht das erſte Mal, daß in der Form der Inconſequenz nicht das Unachtbarſte in menſchlichen Reden aufgetreten wäre. Wir haben uns indeſſen nicht überzeugen können, daß wir nur durch Inconſequenz dieſe Geſinnung bewahren, ſonſt hätten wir gewiß, in das freilich unerfreuliche Nichtwiſſen uns reſignirend, die ganze Theorie aufgegeben. Leugnen jedoch dürfen wir nicht, daß man bei dieſer Anſicht leicht dahin kommen kann, wie bei einer Doctrin, die übrigens Nichts mit uns gemein haben will, offen ausgeſprochen wird, aus dem Böſen, auch dem uns ſelbſt anhaftenden, ſich eben Nichts zu machen, und daß man dann in dieſem Sichnichtsdarausmachen ſeine Beruhigung und die Erlöſung vom Böſen zu finden wähnt. Und

daß es mit einer Anſicht dieſe Wendung nehmen kann, iſt ſehr ſchlimm; darum wollten wir auch hier dieſes Schlimme weder uns ſelbſt, noch Andern, trügeriſch verdecken.

Wenn nur die Andern, ſobald ſie ſich darauf einlaſſen, die unaufgelöſten Gegenſätze des gemeinen Bewußtſeins dialektiſch zu heben, und ihre Auffaſſung des Böſen mit der, wie die Wiſſenſchaftlichen nicht umhin können, ernſtlich feſtgehaltenen nothwendigen Geſetzmäßigkeit der Welt und des göttlichen Weltplans in Uebereinſtimmung zu ſetzen, etwas weſentlich von demjenigen Verſchiedenes, worauf wir geführt werden, aufzuſtellen vermöchten! Denn wie geräth es ihnen? Einer der Bedächtigſten, Ernſthafteſten und Achtungswürdigſten lehrt in ausdrücklichen Worten: „Es läßt ſich nicht leugnen, daß nach dem Plane oder Syſteme einer Welt, in welcher, damit die Macht und Wahrheit des Geiſtes in allſeitiger Vermittelung ſich erweiſe und erkannt werde, alle realen Möglichkeiten wirklich werden, ſelbſt die der Idee des Geiſtes widerſprechendſten Erſcheinungen nicht zufälliger, ſondern n o t h w e n d i g e r Weiſe hervortreten.“ Ferner: „Wird zugegeben (und dies iſt die ausgeſprochene Meinung des Autors), daß die erlöſte Menſchheit zu einer höhern Vollendung gelange, als ein Reich von Geiſtern, die nie gefallen ſind, und mithin auch keiner Erlöſung bedürfen, ſo muß auch zugegeben werden, daß die Erlöſung höchſter und abſoluter Zweck der Weltentwickelung iſt, und daß Gott, wenn er die Erlöſung wollte, die Sünde, welche als n e g a t i v e s M o m e n t durch die Erlöſung aufzuheben iſt und aufgehoben wird, n i c h t n i c h t w o l l e n k o n n t e. Gott hat um der Erlöſung willen die Sünde zugelaſſen, d. h. e r h a t ſ i e n i c h t a l s S ü n d e, ſ o n d e r n a l s d u r c h d i e E r l ö ſ u n g z u ü b e r w i n d e n d e s M o m e n t g e w o l l t. So gedacht iſt für Gott das Böſe aufzuhebendes und aufgehobenes Verwirklichungsmoment des Guten.“

Gerade dieſes nämlich iſt auch unſere Auffaſſung. Nicht im Geringſten ein Mehreres brauchen wir zur Berichtigung der allerhärteſten, für ſich genommen allerdings unzuläſſigen, Sätze

von einer gewiſſen Verurſachung und Verordnung des Böſen. Ganz in dieſem Sinne ſuchen wir in unſerer neueſten Arbeit unſere Anſicht durchzuführen, und in der frühern haben wir uns ja unter Anderm bereits folgendermaßen ausgeſprochen: „Dasjenige, was nach der vereinzelnden Betrachtung als Uebel und Böſes erſcheint, wird im Ganzen ſeine Berichtigung und Ausgleichung finden, und iſt dann nach ſeiner Stellung im Zuſammenhange auch nicht eigentlich vom Uebel und vom Böſen. In Anſehung des phyſiſchen Uebels wird man dies leicht zugeben; es muß aber auch von dem moraliſchen behauptet werden. Das Uebel und das Böſe hat ſeinen Ort und ſeine wahre Geltung nur im Einzelnen. Für das Ganze will ſich, nicht nur weil es das vollſtändige Werk Gottes iſt, ſondern auch, weil ihm nirgendwoher eine Hemmung zuſtoßen kann, nicht recht ein Uebel ausdenken laſſen. Am Allermeiſten iſt das Böſe, als Auflehnung der Egoität gegen das Allgemeine, nur eine Beſtimmtheit des einzelnen Daſeins, und muß daher unmittelbar als That des Eigenwillens gewußt werden. Der Eigenwille möchte das Böſe als ſolches, um in ihm ſeine Befriedigung zu finden. Gott aber iſt ſein Urheber nicht in dieſer für ſich ſein wollenden Einzelheit, nicht als eines Bleibenden und poſitiv Seienden, ſondern nur inwiefern es ein unvermeidliches, im Ganzen auch berichtigtes und aufgehobenes Moment des Creatürlichen iſt. In dieſem Sinne können wir ohne Ungereimtheit ſagen: alles Uebel ſei durch Gott geordnet, und doch wirke Gott nur das Gute, und in der Einſicht, daß es nur als verſchwindende Beſtimmtheit des Einzelnen eine reale Bedeutung hat, wird das Bewußtſein in Hinſicht auf das Uebel und Sünde ſeine Beruhigung ſuchen müſſen und finden können."

Darüber wollen wir mit keinem hadern, ob, weil Gott das Böſe nicht als ſolches wolle, ſondern nur als negatives Verwirklichungsmoment des Guten, was längſt unſere Anſicht geweſen iſt, richtig geſagt werde, Gott verurſache es, ſei Urheber deſſelben. Natürlich konnte unſere Meinung bei dieſem,

hauptſächlich, weil wir die Härten unſerer Auffaſſung nicht unter mildernden Worten verſtecken wollten, gewählten Ausdrucke, nicht die ſein, daß er es als etwas Anderes ſetze, ordne, oder verurſache, als wir ausdrücklich geſagt hatten, wie er es einzig wolle. Inwiefern er aber, wie unſer Gegner ſelbſt lehrt, die Sünde will, wird er ſie wollen mit jenem productiven Wollen, welches für alles durch daſſelbe Gewollte die Urſache ſeines Seins iſt; und inſofern wird es denn doch ſo ungereimt nicht ſein, von einem Verurſachen dieſes Gewollten zu ſprechen. Jedenfalls ſtellt ſich, was den realen Inhalt anbelangt, auch bei dieſem Hauptpunkte des Streits, wie bei den meiſten andern, das Wunderliche heraus, daß die Gegner daſſelbige verfechten, wie der Angegriffene.

Dieſe auf keine erſchöpfende Gründlichkeit, weder in der Darlegung der eignen Gedanken, noch in der Erörterung entgegengeſetzter Lehren, Anſpruch machende, und, um nicht zu einer unziemlichen Ausdehnung anzuwachſen, gar Manches, das ſich aufdringen wollte, abſichtlich entfernt haltende Schutzrede für die Beibehaltung des beſprochenenen Standpunktes, wollten wir uns erlauben. Wir können jedoch die Abhandlung nicht ſchließen, ohne das mehrfach Angedeutete noch beſtimmter auszuſprechen, daß wir die Bildungsweiſe keineswegs geringſchätzig anſehen, welche zwar anerkennt, daß das gemeine Bewußtſein hier ein unaufgelöſtes Problem in ſich trägt, nichts deſto weniger aber, feſthaltend an den zwei allerentſchiedenſten Ausſagen deſſelben, daß der Menſch verantwortlich ſei für ſein Thun, Gott aber bei aller Anordnung der endlichen Dinge ſchuldlos ſei, acquiescirt in dieſer gemeinen Ueberzeugungsweiſe, und von der ſpitzfindigen Beſchäftigung mit dieſen Fragen, als von etwas nicht ſehr Erſprießlichem, zurückhalten, Zeit und Kraft für andre Dinge benutzen möchte. Gar ſtoßend iſt Manches in unſrer Anſicht für das gemeine Bewußtſein. Und wenn wir gleich von der Ueberzeugung nicht laſſen können, daß ſich,

richtig gefaßt, ſein thatſächlicher Inhalt eben ſo gut mit unſern Sätzen vertrage, als die tägliche Erfahrung von dem Auf- und Niedergehen der Sonne mit der Copernikaniſchen Lehre; ſo wird es doch noch ſchwerer halten, daß dieſe Auffaſſung ohne verderbliche Mißverſtändniſſe in das gemeine Bewußtſein eingehe. Und dies iſt denn, obſchon keineswegs ein Beweis von der Unwahrheit einer Lehre, doch eine ernſte Erinnerung, ſie noch genauer durchzuſehen, wobei man denn wohl am Ende dazu kommen dürfte, in jener Selbſtbeſchränkung, die für den Menſchen, ungeachtet all des übermüthigen Redens vom bereits errungenen abſoluten Wiſſen, oft das Weiſeſte iſt, auf das vollkommene Verſtändniß der Sache zu verzichten. Wenn nur nicht mit dieſer Einen Frage ſo gar Manches von dem Allerwichtigſten zuſammenhinge! Und dem Intereſſe des forſchenden Geiſtes laſſen ſich ohnehin nicht willkührliche Schranken ſetzen.

Bei der ganzen Verhandlung iſt es uns jedoch eben ſo ſehr darum zu thun, durch möglichſt ſorgfältige Darſtellung dieſer Anſicht zu einer gründlichern Erfaſſung der Sache überhaupt antreiben zu helfen, als unſere Meinung geltend zu machen.

Die aber, welche, ſei es auf unſere Veranlaſſung, oder ohne ſie, den Standpunkt des gemeinen Bewußtſeins preisgebend, wie dies ganz allgemein geſchehen zu wollen ſcheint, doch den unſrigen nicht anerkennen, ſollten wohl eben ſo ſehr ſich erinnern laſſen, daß man mit der Sache nicht am Ende iſt. Sie werden uns auch über das an einigen Stellen vielleicht etwas ſchneidende Entgegentreten nicht zürnen, wenn doch die Erörterung ſo objectiv gehalten wird, und nur die Gedanken aneinander gelaſſen werden; wobei ſie ja, obſchon im Ganzen eine höchſt verdankenswerthe Freundlichkeit beweiſend, doch die hier vertretene Anſicht zuerſt als eine nur dem niedrigen Standpunkte angehörende, aus dem Unvermögen wahrhaft wiſſenſchaftlicher Betrachtung hervorgegangene, bezeichnet haben.

Dieſem letzterwähnten Bedenken gegenüber erlauben wir uns denn noch hier am Schluſſe die Bemerkung, daß, ähnlich

wie Dr. Strauß das Symbolum quicunque eher zehnmal beſchwören, als gewiſſe neuſpeculative Trinitätstheorieen einmal loben wollte, ſo auch wir ungleich leichter, in das asylum ignorantiae fliehend, in dem gemeinen Bewußtſein acquiesciren, als die hier berückſichtigten neuen Freiheitstheorieen anerkennen könnten.

Uebrigens werden wir, es ſei denn beiläufig auf die Veranlaſſung anderer damit zuſammenhangender Unterſuchungen, nicht leicht wieder über dieſe Sache das Wort nehmen, da wir eben nicht begehren, uns zum ſtehenden advocatus servi arbitrii aufzuwerfen.

Einige Bemerkungen

über den Unterſchied der immanenten und der Offenbarungstrinität nach Lücke und Nitzſch, auch mit Beziehung auf Hegel und Strauß,

vom

Herausgeber.

Noch immer ſcheint der in der Ueberſchrift angegebene Begriff der Hauptmittelpunkt der Verhandlungen unter Theologen, wie Philoſophen, zu bilden; und mit Recht, wie es uns dünkt: denn im Gedanken der Dreieinigkeit, wie tief oder wie concret er gefaßt werde, culminiren die wichtigſten andern dogmatiſchen und ſpekulativen Probleme der Theologie. Es iſt, wenn auch keine Lebens-, doch eine Principienfrage für dieſelbe, was und ein wie Vielfaches in jenem Gedanken liege, und man wird deßhalb auch dieſer Zeitſchrift vergönnen, daß ſie, durch einen theologiſch berufenern Mitarbeiter, noch einmal ausführlicher auf dieſen Gegenſtand zurückkommt. Wir müſſen uns hier begnügen, da jener Begriff auch ein philoſophiſch gebräuchlicher geworden iſt, die letzten Reſultate der exegetiſch dogmatiſchen Behandlung deſſelben für die Philoſophie zu benutzen, damit man auch von Seiten der Philoſophie aufhöre, in demſelben zu ſuchen oder in ihn hineinzulegen, was theologiſch urſprünglich gar nicht in ihm enthalten iſt.

Zuvörderſt iſt nämlich Dreieinigkeit — die Einheit eines zwei Gegenſätze in ſich, als dem Dritten, vermittelnden Weſens — an ſich ſelbſt ein ſo allgemeiner, ſo vielfacher Deutung fähiger Begriff, — er verleiht daher zugleich, durch die neuere Entwicklung der Spekulation aus ſeiner urſprünglich kirchlichen

Bedeutung einmal in die Syſteme der Philoſophie hinübergebracht, dieſen, wie verſchieden ihre Principien auch übrigens ſein mögen, ſo ſehr das Gepräge einer gewiſſen rechtgläubigen Tiefe, daß Jeder, Pantheiſt, wie Theiſt, von Leibnitz an ſeine Vorſtellungen jenem Dogma anzupaſſen geſucht, dadurch aber nur zu ganz entgegengeſetzter philoſophiſcher Deutung deſſelben Veranlaſſung gegeben hat. Den Grund davon aufzudecken, der allerdings in der bisherigen dogmatiſchen Faſſung des Dreieinigkeitsbegriffes ſelber liegen möchte, damit aber zugleich den Verſuch zu machen, jene Vieldeutigkeit zu beſeitigen, iſt der Zweck der nachfolgenden Sätze.

Ob es für die Entwicklung des rein ſpekulativen Gottesbegriffes förderlich geweſen ſei, die kirchlichen Beſtimmungen von Vater, Sohn und Geiſt in ſich aufzunehmen, darüber wird das Folgende den Maaßſtab geben: aber auch umgekehrt iſt dem Theologen nicht zu verargen, wenn er gegen die freiwilligen Erbietungen der Philoſophie von allen Seiten, jene dogmatiſchen Unterſcheidungen ſpekulativ zu deuten und allgemeingültig feſtzuſtellen, nach ihren bisherigen widerſtreitenden Erfolgen, mistrauiſch geworden iſt. Und endlich — warum die Philoſophie an ſich es nöthig habe, wenn ſie es nicht mit völlig freier Bruſt vermag, ſich ſo eilig als möglich an's Chriſtliche, noch dazu nach einer beſtimmten dogmatiſchen Faſſung, anzuſchließen, wäre auch noch zu fragen: uns ſcheint daraus, den bisherigen allgemeinen Erfolg in's Auge gefaßt, für Beide eher Verwirrung, als klare Förderung hervorgegangen zu ſein. Doch Strauß hat dies ſchon jenen wohlmeinenden ſpekulativen Vermittlern auf's Derbſte geſagt, worin, der Sache nach, nur jeder wahre Denker ihm beiſtimmen wird.

Vor allen Dingen ſcheinen uns jedoch in Bezug auf dieſen Begriff die Theologen, und zwar die exegetiſchen Theologen, gehört werden zu müſſen. Die Spekulation älterer und neuerer Zeit darüber hat nämlich, indem ſie die bibliſch-dogmatiſchen Ausdrücke: Gott-Vater, Sohn und Geiſt, ſogleich zu allgemein philoſophiſchen Begriffen erhob, die ganz beſtimmte

und, ſo zu ſagen, menſchlich praktiſche Bedeutung derſelben in einen univerſalen metaphyſiſchen Sinn aufgelöſt. Was das älteſte chriſtliche Bekenntniß von höchſt concreten Anſchauungen, Gefühlen und innern Erlebniſſen in die einfachen Worte zuſammenfaßte: es „glaube“ an Gott, den Vater, — einen allgemeinern, aber perſönlichen Grund der Welt, — näher den (liebenden) Vater des Menſchengeſchlechts, — denn er habe Chriſtum ſeinen Sohn, als den Mittler geſandt, und im heiligen (heiligenden) Geiſte, im göttlichen Werke der Heiligung, gebe er ſich in immer neuer Bethätigung dieſer Liebe zu erkennen: — was jenen Bekennern, in ſolcher nicht theoretiſchen, ſondern durchaus praktiſchen Bedeutung, die Dreiheit von Vater, Sohn und Geiſt war, was ihnen darum das eigentlich Entſcheidende, ein Erfahrenes, der ſtets ſich bewährende Lebensgrund ihres Bekenntniſſes wurde, dies ward bald, und wird es fortwährend bis auf dieſen Tag, in einen metaphyſiſchen Begriff, in ein allgemeines, die vorweltliche Natur Gottes angehendes Gedankenverhältniß verwandelt.

Hierin lag ohne Zweifel die Gefahr einer Umdeutung jener Dreiheit göttlicher Erweiſungen: Vater, Sohn und Geiſt wurden nun ontologiſche Beſtimmungen des Weſens Gottes an ſich ſelbſt, was ſie urſprünglich keinesweges waren, weder im älteſten kirchlichen Bekenntniſſe, noch in den neuteſtamentlichen Stellen (vgl. Lücke in dem weiter unten angeführten Aufſatze). Jetzt erſt, und in Folge dieſer Umdeutung, mußte die Dreieinigkeit ein „unbegreifliches“ Myſterium werden in jenem ſchlechten, unphiloſophiſchen Sinne, zufolge deſſen es etwas wider die Vernunft Angehendes, oder ein „über“ die Vernunft Hinausliegendes bedeuten ſollte: es entſtand die Frage, oder es wurde gegen den Widerſpruch angekämpft, wie das an ſich Eine Weſen eine Dreiheit von Perſonen ſein könne. Die kirchlich ſymboliſche und ſcholaſtiſch philoſophiſche Ausbildung des Trinitätsbegriffes war damit eingeleitet.

Dieſen gleich mit ihrem Urſprunge in einer falſchen

Richtung ſich vertiefenden Theologie gegenüber, waren, wie es uns dünkt, die auf das Praktiſche des Chriſtenthums Gerichteten in ihrem Rechte, wenn ſie von der Forſchung über ſolche Geheimniſſe eher abmahnten, als ſie beförderten; und die Myſtiker, wenn ſie verſicherten, daß die Dreieinigkeit in unſerm eigenen Herzen uns aufgehen müſſe, — dann erſt werde ſie recht gefaßt und geglaubt, — führten damit nur zur urſprünglichen, nicht ſpekulativen Bedeutung deſſelben zurück, ohne darum, wovon die Erleuchtetſten unter ihnen den Beweis gegeben haben, die Richtung auf das ſpekulative Gotterkennen im Geringſten aufzugeben. Anknüpfungspunkte dafür waren ihnen allerdings die kirchlichen Beſtimmungen des Trinitätsbegriffes; aber wie frei und ſelbſtſtändig ſie ihre eigenen Gedanken in dieſelben hineinlegten, davon kann der Vater der neuern Myſtik, Jakob Böhme, ein vollgültiges Zeugniß geben.

Von jenem urſprünglich falſchen Wege, welchen man früh genug eingeſchlagen und ſo lange verfolgt hat, konnte man nur ablenken, indem man auf die bibliſche Grundlage des Dogma und auf eine völlig vorurtheilsfreie exegetiſche Behandlung derſelben zurückkam. Bei letzterer ſchien eine entgegengeſetzte Klippe zu vermeiden: entweder, nach der ältern Weiſe orthodoxer Bibelauslegung, vom einmal feſtgeſtellten Dogma ausgehend, dies in den Sinn der Beweisſtelle zurückzuverlegen — ſchon Leſſing hat dies Verfahren hinreichend charakteriſirt, — oder, was mehr die ſpätere Sitte geworden iſt, bei der engſten Auffaſſung ihres Wortſinnes ſtehen zu bleiben, und eine tiefere, theoſophiſche Konſequenz durchaus nicht zulaſſen zu wollen. Aber auch dies ſcheint im Principe zu fehlen; denn ſelbſt den Sinn eines ſonſtigen theoſophiſchen Schriftſtellers meint man nicht durch eine auf die bloße Wörtlichkeit ſich einſchränkende Exegeſe umfaßt zu haben, und ſo ſcheint ein rechter Bibelausleger doch nur derjenige ſein zu können, welcher die Möglichkeit vorausſetzt — gleichviel, ob er ſich dieſe Möglichkeit allgemein wiſſenſchaftlich oder ſpekulativ zu begründen vermag — in den heiligen Schriften einen wirklich höhern

Sinn, eine durchdringende höchſte Gottes- und Welterkenntniß, anzutreffen, kurz Etwas, das dem ältern Inſpirationsbegriffe entſpricht.

Was hierin die bibliſche Auslegungskunſt der letzten Zeit geleiſtet hat, kommt mir nicht zu, weder nach ſeinem Geiſte, noch nach ſeinen Reſultaten zu beurtheilen. Ich beziehe mich darüber auf das letzte, vielleicht wichtigſte Ergebniß, das in den Send- und Antwortsſchreiben zweier der erſten Theologen Deutſchlands enthalten iſt *). Das Reſultat beider Abhandlungen über den Trinitätsbegriff nach ſeiner bibliſchen und kirchlichen Faſſung ſchien jedoch von exegetiſch dogmatiſcher Seite her demjenigen ſo ſehr entgegenzukommen und ſo genau zu entſprechen, was mir ſchon längſt vom ſpekulativen Standpunkte als der einzig rechte, zugleich vollſtändige Sinn des Trinitätsbegriffes erſchienen war, daß mir dies den Muth gab, mit meiner Anſicht, als einer vielleicht auch theologiſch berechtigten, hervorzutreten; denn an ſich würde für den Philoſophen, welcher ſich in theologiſchen Dingen kaum nur als einen Dilettanten weiß, Nichts weniger ſich geziemen, als ein Gutachten über einen ſo wichtigen Gegenſtand der Theologie abzugeben, und für daſſelbe Aufmerkſamkeit und Einwirkung auch unter den Theologen zu erwarten. Doch iſt der Verfaſſer in dieſem Falle nur der Berichterſtatter über die gewichtvolle Anſicht eines bewährten theologiſchen Forſchers.

In den nachfolgenden, von Herrn Dr. Nitzſch geprüften und gebilligten Sätzen glaubte ich nämlich das hierauf ſich be-

---

*) 1) Fragen und Bedenken über die immanente Weſenstrinität oder die trinitariſche Selbſtunterſcheidung Gottes. Ein dogm. Sendſchreiben an Herrn Dr. Nitzſch von Dr. Fr. Lücke. Theoll. Studien 1840. I. S. 63. ꝛc. ꝛc.

2) Ueber die weſentliche Dreieinigkeit Gottes, zur Erwiderung auf das dogmatiſche Sendſchreiben des Herrn Conſiſtorialrath Dr. Lücke, von Dr. Nitzſch, in den theoll. Studien ꝛc. ꝛc. 1841, II. S. 296. ꝛc. ꝛc.

ziehende Reſultat ſeiner Abhandlung „über die weſentliche Dreieinigkeit Gottes“ zuſammenfaſſen zu können:

1) Es iſt durchaus eine doppelte Trinität zu unterſcheiden: theils die „ökonomiſche“, welche ſich auf das Verhältniß Gottes zur Welt und zum Menſchen bezieht, ihn als Schöpfer, Erlöſer, Heiligmacher bezeichnet, und im chriſtlichen Heilsbegriffe ihren Mittelpunkt findet, theils die „ontologiſche“, das innere, an ſich ſeiende Weſen Gottes betreffende.

2) Nur auf jene — nicht unmittelbar auf dieſe — beziehen ſich bibliſch und paſſen an ſich ſelbſt die Begriffe: Gott-Vater, Sohn und Geiſt. Für die innere Weſenstrinität Gottes dagegen wären ſie incongruent, ſo wenig auch die bisherige Dogmatik jenen Unterſchied, und dieſe Incongruenz überall beachtet hat.

3) Um die Momente dieſer innern Weſenstrinität Gottes zu beſtimmen, giebt die h. Schrift, alten und neuen Teſtaments, zwar unmittelbare Veranlaſſungspunkte, aber keine hinreichenden Handhaben einer vollkommenen Ausführung. Sie hört daher auf, Gegenſtand exegetiſcher Forſchung zu ſein. Die ſpekulative Entwicklung hat hier ihren Hebel einzuſetzen.

4) Für dieſe iſt jedoch der allgemeine bibliſche Anknüpfungspunkt zunächſt der Schöpfungsbegriff, und zwar der Schöpfung, wie ſie, altteſtamentlich durch den Begriff der Weisheit, neuteſtamentlich durch den des Logos vermittelt wird; dann aber auch die Vorſtellung einer That des ſich ſelbſt objektivirenden Gottes

oder des vorgeſchichtlichen göttlichen Ebenbildes.

5) Die beiden Begriffe nämlich, der Weisheit oder des Logos, wie ſie Gott in der Weltſchöpfung und Erlöſung bethätigt, führen zur nothwendigen Vorausſetzung der innern ontologiſchen Trinität Gottes zurück. Der alſo in der Welt ſchaffend und erlöſend ſich offenbarende Gott kann dies nur ſein, indem er, an ſich ſelbſt oder uranfänglich, der ſich offenbare, ſelbſtbewußte iſt. Der ausgeführte Beweis von der Nothwendigkeit dieſes Rückſchluſſes iſt jedoch nur der ſpekulativen (metaphyſiſchen) Theologie zuzuweiſen.

Dies, ſo viel wir wiſſen, von Seite der Theologie ebenſo neue, als entſcheidende, Ergebniß enthält auch für die Spekulation eine wichtige Seite: es wird zugeſtanden, daß, auch in Bezug auf die theologiſche Faſſung des Weſens Gottes an ſich ſelbſt und ſeiner immanenten Weſenstrinität, die gewöhnlich damit in Verbindung gebrachte Unterſcheidung von Vater, Sohn und Geiſt, ebenſo die damit zuſammenhangende Behauptung von der Dreiheit der Hypoſtaſen oder Perſonen in ihm, eine „incongruente“, zugleich aber auch bibliſch nicht begründete ſei.

Sollte nun die Spekulation das Gleiche nachweiſen aus rein metaphyſiſchen Gründen, ſollte ſie zugleich ebenſo auf jenem Begriffe eines ontologiſch dreieinen, nur nicht als Vater, Sohn und Geiſt zu unterſcheidenden Gottes, beſtehen, womit ſie auch zuerſt ſich gründlich von jeder bloß pantheiſtiſchen

Auffaſſung deſſelben abgeſchieden hätte: ſo darf ſie nicht mehr, weder von Theologen, noch von Philoſophen, den (ohnehin überflüſſigen) Einwurf befahren, darin mit den Beſtimmungen des chriſtlichen Lehrbegriffes in Widerſpruch zu treten. Sie hat im Gegentheile ſich hiermit dem wahren Sinne deſſelben von Neuem genähert; noch mehr, ſie ſteht wieder an der geiſtig lebendigen Quelle, aus welcher zuerſt jener Glaube über das chriſtliche Bewußtſein ſich ergoß: ſie hat die große, univerſale, ſtets ſich erneuernde Thatſache, die im Heilsbegriffe liegt, und ohne welchen auch der „Glaube" an den dreieinigen Gott nicht der lebendige zu ſein vermöchte, ſich zu voller Anerkenntniß, zur Prämiſſe metaphyſiſch theologiſcher Forſchung gemacht.

Dies Für und Wider, zu welchem wir uns bekennen müſſen, läßt ſich daher in folgende Sätze zuſammenfaſſen:

1) Der Pantheismus hat Recht, wenn er behauptet, daß die Begriffe von Gott dem Vater, dem Sohne und dem Geiſte, nur innerhalb des Weltbegriffes, in der Weltimmanenz Gottes, ihre eigentliche Bedeutung erhalten: den Beweis davon können wir als das Reſultat der ſcharfſinnigen Entwicklung anſehen, welche Strauß in ſeiner chriſtlichen Glaubenslehre (I. Th.) dem Dreieinigkeitsbegriffe gegeben hat. — Aber falſch iſt der Schluß daraus, daß eben darum der Proceß der Selbſtanſchauung und des Selbſtbewußtſeins Gottes, der gleichfalls von dem Begriffe einer Dreieinheit in ſeinem Weſen unabtrennlich iſt, ſich nur in pantheiſtiſchem Sinne innerhalb der Welt vollziehe.

2) Der Theismus hat Recht, wenn er behauptet, nur der Begriff der Dreieinheit des göttlichen Weſens an ſich ſelbſt, könne über den pantheiſtiſchen Lehrbegriff erheben: Unrecht aber darin, auf dieſen Begriff ſeines ihm ſelber immanenten Lebens und ſeiner Selbſtanſchauung, die kirchlichen Beſtimmungen der Trinität, der Dreiperſönlichkeit von Vater, Sohn und Geiſt anzuwenden.

3) Dies doppelte Recht, wie Unrecht, ſcheint ausgeglichen werden zu können durch die ſchon oben (Theſ. 4. u. 5.) von theologiſcher Seite angedeutete Forderung, die pantheiſtiſche Gottes-

auffaſſung ſelber, den Begriff der recht und tief gefaßten Weltimmanenz Gottes, zum nothwendigen Grunde zu machen ſeiner Transſcendenz über dieſelbe, in jener die Nothwendigkeit von dieſer aufzuweiſen. Nur indem Gott, an ſich dreieinig, ſich ſelbſt ewig offenbar iſt, vermag er auch, dreiperſönlich in der Weltwirklichkeit, ſich, als Vater, im Sohne und im heiligen Geiſte zu offenbaren. Die univerſale Thatſache dieſer zeitlichen Offenbarung Gottes in der Natur und Geſchichte, nöthigt das gründliche metaphyſiſche Denken ein ewiges Sichoffenbarſein Gottes an ſich ſelber vorauszuſetzen. Der entſchiedene mit Ernſt und in ſeinem Umfange gedachte Pantheismus (der Begriff der Weltimmanenz Gottes) wird die Prämiſſe eines ebenſo lebendigen, und nun erſt vollſtändigen, weil mit jenem verſöhnten, Theismus.

Wenn Strauß etwa darauf erwiedern wollte, daß auch ein ſolches theiſtiſches Reſultat ſich durch die Schwierigkeiten hindurchzuwinden habe, welche die theiſtiſche Denkweiſe überhaupt darbiete (chriſtliche Glaubenslehre, I. S. 520. 502. ff.); ſo wäre hierauf die einfache Antwort, daß der Grund dieſer Schwierigkeiten mit der Wurzel abgeſchnitten ſei, ſofern nachgewieſen wird, daß, den Begriff der ewigen und abſoluten Perſönlichkeit Gottes zu finden, nicht ein willkührlicher Verſuch, ſondern daß eine durch die Weltwirklichkeit ſelbſt gegebene Nöthigung dazu vorhanden ſei, daß jenen Begriff zu erſchöpfen und das Weltproblem gründlich zu löſen, Eines und daſſelbe ſei. Hier wäre dann die ſpekulative Theologie weiter zu Wort zu laſſen, und was näher die beſtimmten Einwendungen betrifft, welche Strauß gegen den Gedanken einer abſoluten Perſönlichkeit macht, und welche insgeſammt darauf zurückgeführt werden können, daß Perſon vom Begriffe der Schranke, Endlichkeit unabtrennlich ſei; ſo ſind dieſe Bedenken ſo wenig unüberſteiglich, oder von der neuern theiſtiſchen Spekulation, welche er zu ſeiner Hauptgegnerin macht, ſo wenig ungelöſt geblieben, daß der Verfaſſer, um hier nur von ſich ſelbſt zu reden, zunächſt auf ſeine Abhandlung „über die ſpekulative Begreif-

lichkeit Gottes" zurückweiſen darf (Zeitſchrift VI. 2. S. 156. ff. 159. ff.).

4) Hiemit wäre jedoch, der von Strauß angedrohten Verflüchtigung und Auflöſung des Trinitätsbegriffes in ganz nur abſtrakte Beſtimmungen und allgemeine Kategorieen gegenüber, ſein wahrer, eigentlicher und zugleich völlig ſpecifiſcher Sinn gerettet, der für alle ſolche Verſuche der „Auflöſung" Widerſtandskräfte zeigen wird, ſo lange der chriſtliche Heilsbegriff ſelbſt noch der lebendige iſt, ſich noch thatkräftig bewährt in der Gemeine. Dann hat eben auch die Offenbarungstrinität noch nicht aufgehört, ſich wirkſam zu erweiſen, ſie iſt lebendige Thatſache und Erfahrung, in der ein Hiſtoriſches und ein Spekulatives zugleich ſich immer wieder als das ewig Gegenwärtige zeigt. Von hier aus in die rechte Tiefe der ontologiſchen Dreieinheit, des in ſich ſelbſt ſeienden Lebens Gottes, ſich zurückleiten zu laſſen, iſt zwar dem wiſſenſchaftlichen Theologen wichtig und nöthig; auch liegt in jenem der ſicher orientirende Anknüpfungspunkt dafür immer bereit: aber die ſpekulativen Kämpfe darüber können den Mittelpunkt des chriſtlichen Bewußtſeins in der Gemeine nicht gefährden, welches in der Offenbarungstrinität und ihrer Bewährung ſchon alles Entſcheidende beſitzt für ſeinen Glauben, während eine pantheiſtiſche Zerſetzung derſelben in pſychologiſch-ontologiſche Allgemeinheiten auch den Kern und die Grundthatſache dieſes Glaubens anzugreifen und aufzulöſen nicht umhin könnte.

Dies möge für die nachfolgenden kritiſchen Betrachtungen zur Einleitung dienen, deren Zweck es iſt, die berühmteſte ſpekulative Entwicklung des Trinitätsbegriffes in der neuern Zeit aus jenem angegebenen Geſichtspunkte zu beurtheilen. Wir müſſen dabei vom Allgemeinſten beginnen.

Im Begriffe der Dreieinheit liegt ganz allgemein zunächſt der Gedanke einer Selbſtverdoppelung, Selbſtobjectivirung des Weſens, dem wir ſie beilegen; eines Sichergreifens deſſelben in der Fülle und Mannigfaltigkeit des eigenen Seins, um dies „Andere ſeiner" in ihm als das ſeinige zu faſſen, ſich ſelbſt

darin zu fühlen, oder zu wiſſen. So iſt dieſe Dreieinheit die Grundbedingung alles Lebens, beſtimmter alles bewußten Lebens, und der Quell aller Eintracht, Freude und Seligkeit eines Weſens an ſich ſelbſt. Umgekehrt, wenn der Begriff lebendigen Selbſtſeins und Selbſtbewußtſeins (eines Subjekt-Objektes, wie die Kunſtſprache es ausdrückt) auf nicht nur abſtrakte Weiſe gedacht werden ſoll, kann er es nur unter Vorausſetzung einer „Natur", einer Mannigfaltigkeit realer Gegenſätze in ihm, welche jene Selbſtheit ebenſo real vereint und beherrſcht, als ſie ideell durchdringt oder weiß: die Einheit deſſelben iſt zugleich nur die ſich am eigenen Gegenſatze wiſſende und genießende.

Und ſo iſt, ſeitdem die ſpekulirende Theologie, ſchon im Philo und in den Neuplatonikern, nicht nur den Begriff der Einheit Gottes, ſondern einer Einheit durch und im Geiſte, zum Mittelpunkte der Gotteserkenntniß gemacht hat, auch ein der kirchlichen Trinität weniger oder mehr analoger Begriff des Weſens Gottes gefunden, und zum entſcheidenden Kriterium der rechten Gotteserkenntniß, ſo wie des Glaubens an ihn — der lebendige Gott iſt nur der Dreieine — gemacht worden. Es iſt dies jedoch zunächſt nur eine Beſtimmung des innern (zur Welt noch in keiner Beziehung gedachten) Weſens Gottes: ſeine immanente Weſenstrinität. Aber dieſe iſt zu unterſcheiden von demjenigen Begriffe der Dreieinigkeit, welcher der chriſtlichen Theologie aus dem eigentlichen und unmittelbaren Gegenſtande ihrer Betrachtung, der innerweltlichen Offenbarungsthätigkeit Gottes, erwachſen iſt, als der Vater, welcher ſich im Sohne (in Chriſto) und im heiligen Geiſte (in der Gemeine) der Welt gegenwärtigt und die umſchaffende, wiedererneuernde Kraft derſelben wird. Als Vater, als ſelbſtbewußter und perſönlicher Gott, mithin auch als dreieiniger in ſich ſelbſt, wird er dabei jedoch ſchon vorausgeſetzt; und der, wenn auch nicht überall mit völligſter Klarheit ausgeſprochene Rückſchluß der chriſtlichen Lehre war, wie ſchon gezeigt, der ganz richtige: weil Gott ſich alſo in

Chriſtus, alſo in jeder That der Erlöſung und Heiligung offenbart hat und offenbart, muß er auch uranfänglich ſich ſelbſt offenbar, ſelbſtanſchauendes, dreieines Weſen ſein.

So bezog die Glaubenslehre die Offenbarungstrinität, welche ſich innerhalb der Welt vollzieht, in's innere Weſen Gottes zurück, mit mehr oder minder entwickeltem Bewußtſein jedoch beide von einander unterſcheidend, oder, da eine eigentlich ſpekulative und völlig ſelbſtſtändige Gedankenentwicklung dieſes Dogma nicht in ihren Bereich fallen konnte, — eine ſolche Unterſcheidung vielmehr, als das Vorauszuſetzende, im Hintergrunde behaltend: erſt die neuere Dogmatik ſchied beſtimmter die ontologiſche oder Weſensdreieinigkeit von der ökonomiſchen oder Ausgangstrinität (C. J. Nitzſch Syſtem der chriſtlichen Lehre, 3. Aufl. S. 163. 165. und: über die weſentliche Dreieinigkeit Gottes in den Theoll. Studien und Kritiken 1841. II. S. 304.). Da indeß der Kirchenlehre für jene ontologiſche Dreieinheit des urperſönlichen Gottes keine andere Beſtimmungen übrig blieben, als die neuteſtamentlich bekundeten, und Chriſtus ohnehin als der menſchgewordene λόγος bezeichnet war; ſo geſchah das Unvermeidliche, wiewohl deshalb um nichts weniger Unangemeſſene, daß die Unterſcheidung der drei geſonderten Hypoſtaſen oder Perſonen des innerweltlich ſich offenbarenden Gottes, die urſprünglich nur Bedeutung und Wahrheit hatten in Bezug auf dieſen, übertragen wurde auf das innere, urperſönliche Weſen Gottes.

Von der Einen Seite kann es nämlich nicht anders, als ungeeignet erſcheinen, die Momente in der Urperſönlichkeit Gottes, nach welchen er ſeine reale, objektive Unendlichkeit, ſeine innere Weſenmacht und Fülle, ſubjektiv, ſelbſtanſchauend durchdringt, und ſo aus ſeinem Unendlichſein ewig in ſeine Einheit vor ſich ſelbſt zurückkehrt, — die Weiſe, in welcher, von Auguſtinus an bis auf Leibnitz, Poiret, Leſſing, Schelling herab, alle tieferen Denker dieſen Begriff gefaßt haben, — kurz die Momente des immanenten Einen Selbſtbe-

wußtſeins Gottes, ſich überflüſſiger Weiſe noch in die Unterſchiede des Vaters, Sohnes und Geiſtes umzudeuten; — und doch iſt es vielfach geſchehen von der Speculation: — den Vater, als die urſprüngliche, aber wie noch unentfaltete göttliche Einheit, welcher den Unterſchied, das unendliche Andersſein ſich giebt, „den Sohn aus ſich erzeugt", aber dies Andersſein in die eigene Subjektivität zurücknimmt, „der Geiſt, welcher ausgehet vom Vater und vom Sohne." Je weniger hier eine wahrhafte, eine Weſensanalogie einleuchten will zwiſchen jenem und dieſem, deſto erkünſtelter oder verwickelter mußten die Vergleichungspunkte, wie die Unterſchiede, zwiſchen beiden beſtimmt werden: das endliche Reſultat davon ſehen wir in der neueren ſpekulativen Entwicklung vor uns, — die innere, urſprüngliche Wahrheit jenes großen Begriffes iſt nach beiden Seiten hin verloren gegangen; und dem Rationalismus, wie dem intenſiv gläubigen Bewußtſein, konnte er nur als etwas Fremdes, darum für den Glauben Ueberflüſſiges, erſcheinen.

Ebenſo von der andern Seite iſt es in jedem Sinne nur als irreleitend zu betrachten, die Menſchwerdung Gottes in Chriſto als den Selbſtobjectivirungs- oder Selbſtanſchauungsakt Gottes zu ſetzen: — die bekannte Konſequenz iſt davon unabtrennlich, gleichviel ob man ſie für die ausdrückliche Meinung der neuern Spekulation, namentlich Hegels, oder nur für eine weitere Folgerung aus ſeinen Prämiſſen zu halten geneigt iſt, daß Gott in Chriſto zuerſt perſönlicher Geiſt, Selbſtbewußtſein geworden, welcher pſychologiſche Proceß ſich nachher im Bewußtſein der ſich Eins mit Gott wiſſenden Gemeine fortſetzt, worin der dritte Moment, der des Geiſtes, gegeben wäre, oder der Rückkehr Gottes in ſich ſelbſt, und ſo endlich ſeine Vollendung, ſein An- und- fürſichſein.

Aber in welchem Verhältniſſe ſteht doch dieſer Begriff zu dem urſprünglichen Dogma von der Ausgießung des göttlichen Geiſtes durch die Heiligung und chriſtliche Wiedergeburt, worin ſich dem alſo Wiedergeborenen die Kraft Gottes that-

ſächlich und Gott zugleich als der perſönliche bewährt? Dieſe durchaus ſpecifiſche und objective Bewährung Gottes einerſeits, wie das ſubjective Ergriffen- und Ueberzeugtwerden von Gott andererſeits — was hat dies zu thun mit dem metaphyſiſch unſtreitig wahren, aber durch ganze Welten der Wiſſenſchaft und der Begriffsvermittlung davon geſchiedenen Satze: daß Gott, wie er, als der perſönliche, der Unterſchied von ſich ſei, ſo doch in der Selbſtanſchauung dieſes Unterſchiedes ewig wieder zu ſich zurückkehre? Das noch nicht durch dogmatiſche Vorausſetzungen eingeſchränkte, natürliche, wie ſpeculative Denken kann ſich unmöglich verbergen, daß überhaupt hier zwei generiſch verſchiedene Begriffsgebiete ohne Fug und Recht in einander geſchoben werden.

Und jene Gründe waren es wohl auch, — wenn vorerſt auch noch nicht zur Ausdrücklichkeit herausgeſtellt, — welche die rationaliſtiſche Theologie der neuern Zeit veranlaßten, das ganze Dogma von der Weſenstrinität Gottes, alſo gefaßt, entweder, als entſtanden aus dichteriſcher Perſonifikation oder Proſopopöie göttlicher Eigenſchaften, ganz zu beſeitigen, oder ſeine Bedeutung nur in den ſubjectiven Formen unſers Erkennens zu finden, welche uns nöthigen, das an ſich Eine Weſen Gottes in einer dreifachen Relation, zu ſich ſelbſt, als Vater, zur Welt, als der allgemeine Grund derſelben, im Sohne, und als das ſie in allen Theilen mit Kraft und Geiſt Erfüllende, im Geiſte, zu denken. Den klarſten Ausdruck dafür, und eine Hinweiſung auf das tiefere, richtige Verhältniß der beiden noch nicht deutlich unterſchiedenen Trinitäts-Begriffe, glauben wir bei Schleiermacher zu finden. Nach ſeinen allgemeinen ſpekulativen Grundſätzen giebt es gar kein Denken Gottes ſeinem Anſich nach, ſondern lediglich durch den Weltbegriff und mit demſelben. Die Anſchauung Gottes wird nie wirklich vollzogen, ſondern bleibt nur ein indirekter Schematismus *). Daher, wollten wir von der Dreieinigkeit,

*) Schleiermacher's Dialektik S. 152. 53.

als einer inwohnenden Weſensbeſtimmung Gottes, ſprechen (a. a. O. S. 159.); ſo müßte bedacht werden, daß wir hierbei nur mit inadäquaten, bildlichen Vorſtellungen zu thun haben, deren beſchränkter, ſubjectiver Geltung bloß für uns wir wohl eingedenk bleiben ſollen. Von einer objectiven Bedeutung der Begriffe: Vater, Sohn und Geiſt, kann nach Schleiermacher daher für Gottes Anſichſelbſtſein gleichfalls nicht die Rede ſein. Aber in ſeiner Glaubenslehre faßt er jenen Begriff durchaus in der andern, nicht metaphyſiſchen Bedeutung: er bezieht ihn auf die Momente des religiöſen Bewußtſeins, alſo auf das Verhältniß Gottes, als des ſich offenbarenden, zur Welt und zum Menſchen.

Nach jenen allgemeinen Prämiſſen wird nun auch der Hegelſche Trinitätsbegriff, welcher unter uns eigentlich epochemachend geworden iſt für Theologie, wie Spekulation, in einem andern Lichte erſcheinen, als wie man ihn bisher zu faſſen und zu beurtheilen gewohnt iſt. Wir wenden uns dieſem zu.

Hegel unterſcheidet nicht nur nicht zwiſchen der Weſens- und Offenbarungstrinität — worin an ſich noch kein Irrthum, nur eine unentſchiedene, unentwickelte Faſſung jenes ganzen Verhältniſſes enthalten wäre, — ſondern weit mehr noch hebt er die Möglichkeit eines ſolchen Unterſchiedes völlig auf. Die immanente Weſenstrinität Gottes findet er nur in der Welt verwirklicht: das geſchaffene Univerſum iſt das Andere, an deſſen Objektivität das Bewußtſein Gottes, ſeine Selbſtanſchauung ſich entzündet; die Schöpfung iſt der Selbſtobjektivirungsprozeß des ohne dieſe dunkeln, unaufgeſchloſſen bleibenden (in „abſtrakter, unwahrer Idee" gefaßten) Gottes. Und dies iſt überhaupt bis jetzt die herrſchende ſpekulative Auffaſſung der Trinität geweſen. Daher der Satz: Ohne Welt wäre Gott nicht Gott; daher iſt das „Endliche" (Geſchaffene) nur flüſſiges, wieder zurückgenommenes Moment in Gott; daher alle nähern Beſtimmungen der Hegelſchen Trinitätslehre: wir könnten aus ihnen das ganze Syſtem wieder zurückentwickeln!

So ſtände zuerſt feſt: die ältere Dogmatik ſetzt die Offenbarungstrinität, welche ſich in der Welt vollzieht, in Gott zurück, unterſcheidet jedoch mehr oder minder ausdrücklich von ihr die Urperſönlichkeit Gottes von Anfang. Für Hegel, und den ganzen (darum) pantheiſtiſchen Standpunkt, fallen dagegen beide zuſammen. Nach uns ſind beide Trinitäten zu ſcheiden, und die erſte wird mit den Diſtinktionen des Vaters, Sohnes und Geiſtes nicht treffend bezeichnet.

Das Zweite beſtände jedoch in der genauern Erwägung, daß auch die pantheiſtiſch Hegelſche Trinitätsauffaſſung noch eine Unbeſtimmtheit, die Möglichkeit doppelter Auslegung, in ſich übrig laſſe. Gott, ſich zur Welt realiſirend, ſchaut zugleich darin ſich ewig an, ſein Schaffen iſt im unendlichen Selbſtrealiſationsproceſſe zugleich der Akt des ewigen Bewußtwerdens, und da er, — könnte man ſagen, — was er als Reſultat, auch als Anfang iſt; ſo wäre eben damit (abermals in Uebereinſtimmung mit dem Schellingſchen Philoſophiren aus der mittlern Epoche) ein Selbſtbewußtſein, Selbſterkennen Gottes von Anfang dargethan. Und in der That hat Hegel ſelbſt bei vielen Wendungen und (minder genauen) Beſtimmungen dieſe Auslegungsweiſe für ſich übrig gelaſſen, — die Stellen ſind von ſeinen Auslegern, die dieſer Erklärung beipflichten, längſt zuſammengeſtellt, — und ſo behielten dieſe Männer der laxeren Interpretation (Gabler, Göſchel, Schaller u. A.) vielleicht Recht mit ihrer Auslegung?

Aber vor allen Stellen von ſchärferer Begriffsfaſſung, mehr noch vor der Konſequenz des ganzen Syſtems, nicht nur, wie es am Schluſſe der Logik, ebenſo am Schluſſe der Encyklopädie, wo Hegel eben deßhalb den Standpunkt der Religion in den der Wiſſenſchaft aufhebt, ſondern auch in ſeiner Religionsphiloſophie (gerade nach den authentiſchen Zuſätzen der zweiten Ausgabe) ſich zu erkennen giebt, verſchwindet völlig die Möglichkeit jener Auslegung.

Gott „in ſeiner ewigen Idee an und für ſich“, der „Vater“ iſt nach Hegel ſelbſt nur die „abſtrakte“ (für ſich

unwahre, nur im abſtrakten Denken exiſtirende) Idee: er bedarf der Schöpfung des Sohnes, um real, aus jener Abſtraction herausgeſtellt zu ſein. Er „erzeugt ſich ewig, als den Sohn“, und giebt ſich erſt in dieſem „unendlichen Andersſein“ ſeine Wirklichkeit. Aber damit iſt er, in dieſem zweiten Momente, noch nicht Geiſt, Selbſtbewußtſein, Perſönlichkeit: er iſt im Andersſein, — was an ſich freilich ein ebenſo nur abſtrakter Moment iſt. Um aus dieſem „zu ſich ſelbſt zurückzukehren“, dazu bedarf es des Dritten, des Geiſtes. Das Selbſtbewußtſein Gottes kommt durchaus erſt im dritten Momente, dem des Geiſtes, zu Stande: nicht im erſten, des Vaters, wie der chriſtliche Theismus behauptet, nicht im zweiten, des Sohnes, wie Schelling in einer frühern Epoche, und die Gruppe jener Hegelſchen Ausleger, wenigſtens halbpantheiſtiſch, es lehren. „Gott iſt der Anfang; aber er iſt ſo“ (d. h. als Gott) „auch nur das Ende, die Totalität: ſo, als Totalität, iſt Gott der Geiſt. Gott, als bloß der Vater, iſt noch nicht das Wahre (ſo, ohne den Sohn, iſt er in der jüdiſchen Religion gewußt“: — dieſe letztern Worte, abermals eine von den nachläſſiger gehaltenen Beſtimmungen, wie ſie der mündlichen, wie ſchriftſtelleriſchen Darſtellung Hegels nicht ſelten entſchlüpften, werden das Verſtändniß des wahren Zuſammenhangs nicht aufhalten: nach Hegels eigener Entwickelung der jüdiſchen Religion iſt der Begriff der Schöpfung, alſo des zweiten Moments Gottes, der weſentliche darin; aber freilich wäre dieſer Moment, der des Sohnes, im Judenthume noch nicht bis zu dem Punkte entwickelt, um zur Einheit Gottes mit dem menſchlichen Geiſte, d. h. bis zum Uebergange aus dem zweiten in den dritten Moment, fortzuſchreiten.) „Gott iſt vielmehr Anfang **und** Ende; er macht ſich ſelbſt zur Vorausſetzung; dies iſt nur eine andere Form des Unterſcheidens“: — dieſe „Vorausſetzung“ iſt aber der zweite Moment oder die Schöpfung, alſo noch nicht „das Ende“, das erſt „im Geiſte“ gefunden wird (Rel. Phil. zweite Ausg. II. S. 228. 29.). Ebenſo entſcheidend für die eigene

Philoſophie iſt die Auslegung, die Hegel (S. 243—47.) den Alexandrinern und Gnoſtikern zu Theil werden läßt, welche gerade den Verſuch machten, einen immanenten, vorweltlichen Selbſtanſchauungsproceß Gottes zum Begriffe zu bringen: als λόγος, als σοφία, als Adam Kadmon, als die ewige göttliche Selbſtbetrachtung.

Anerkennend, daß in ſolchen Vorſtellungen die Idee wenigſtens „gegährt" habe — aber es komme darauf an, zu verſtehen, wie ſie in der Vernunft ihren Grund haben, und welche Vernunft darin ſei — ſetzt er abſchließend hinzu (S. 246): „Dieſe Idee iſt jenſeits des Menſchen geſtellt worden, ſo ihr gegenüber, daß dieſe Beſtimmung, welche alle Wahrheit iſt, betrachtet worden iſt als etwas nur Gott Eigenthümliches, jenſeits Stehenbleibendes, das nicht ſich reflektirt im Andern, das als Welt, Natur, Menſch erſcheint." Und Jakob Böhme preiſt er beſonders deßhalb, weil er gelehrt, „die Dreieinigkeit müſſe im Herzen des Menſchen geboren werden."

Jene metaphyſiſchen Begriffe führt er nun an den chriſtlichen Beſtimmungen weiter aus (S. 306. ff.). Der Tod Chriſti, dies äuſſerliche Negative, ſchlägt in das Innere, Ewige, Allgemeine um, in die Wahrheit: daß das Andersſein, das Menſchliche, Endliche, Gebrechliche, göttliches Moment ſelbſt iſt, daß es die Einheit mit Gott nicht hindert. Der Tod hat einerſeits dieſen Sinn, daß das Menſchliche abgeſtreift wird, und die göttliche Herrlichkeit wieder hervortritt; andrerſeits iſt er aber auch die höchſte Spitze des Negativen, dem der Menſch, als natürliches Daſein, und eben damit Gott ſelbſt, ausgeſetzt iſt. — „Dieſe Geſchichte iſt göttliche Geſchichte, worin klar wird, daß Gott der Dreieinige iſt". (S. 308.) „In ihr iſt den Menſchen zum Bewußtſein gekommen, daß die Idee Gottes für ſie Gewißheit hat, daß das Menſchliche unmittelbarer, präſenter Gott iſt, und zwar ſo, daß in dieſer Geſchichte, wie ſie der Geiſt" (das ſpekulative Denken) „auffaßt, die Darſtellung des Proceſſes iſt, was der

Menſch, der Geiſt iſt. An ſich Gott und todt — dieſe Vermittlung" (iſt es einerſeits), „wodurch das Menſchliche abgeſtreift wird, andererſeits das Anſichſeiende" (Gott, als der Vater) „zu ſich zurückkommt, und ſo erſt Geiſt wird (S. 307.).

Dieſer Prozeß breitet ſich nun von der „unmittelbaren Gegenwart", — („des einzelnen, ſinnlichen Individuums, welches als Gott zu verehren unendlich hart iſt, wogegen die Freiheit des Subjekts ſich empört", S. 310, vgl. 317. 18.) — die er in Chriſti Erſcheinen hatte, in die Allgemeinheit der Gemeine aus. Die Bildung der Gemeine hat den Inhalt, daß die ſinnliche Form in ein geiſtiges Element übergeht. (S. 311.) Deßhalb ſagte auch Chriſtus ſeinen Jüngern, heißt es an einer andern Stelle, daß es ihnen gut ſei, von ihnen hinweggenommen zu werden, ſie von ſeiner ſinnlich = göttlichen Präſenz zu befreien, damit der Tröſter, der Geiſt (das Bewußtſein der göttlichen Gegenwart in Allen, in der Gemeine) über ſie kommen könne (S. 318.).

Ebenſo ſpäter, als nach der Beglaubigung gefragt wird, welche Chriſtus, als der rechte Gottmenſch für ſich aufführen könne, während doch auch Andere als Götter verehrt worden ſeien (S. 320. ff.), wird als das Entſcheidende dafür herausgehoben, daß ſeine Geſchichte allein der Idee ſchlechthin gemäß ſei. Als ſpekulativer Inhalt aber der, von der ſinnlichen Gegenwart des einzelnen Subjektes (in Chriſto) ebenſo (S. 327.), wie von der Vorſtellung in der Gemeine (S. 328). befreiten Idee wird nachmals abſchließend angegeben: „daß das Beſtehen der Gemeine ihr fortdauerndes, ewiges Werden iſt, welches ſich darauf gründet, daß der Geiſt" — (doch offenbar kein anderer, als der Geiſt Gottes) — „dies iſt, ſich ewig zu erkennen, ſich aufzuſchließen zu endlichen Lichtfunken des einzelnen Bewußtſeins, und ſich aus dieſer Endlichkeit wieder zu ſammeln und zu erfaſſen, indem in dem endlichen Bewußtſein das Wiſſen von ſeinem Weſen, und ſo das göttliche **Selbſtbewußtſein** hervorgeht. Aus der Gährung der Endlichkeit, indem

ſie ſich in Schaum verwandelt, duftet der Geiſt hervor" (S. 330.). *)

Dies nun müßten wir allerdings, dem Principe nach, für den vollſtändig herausgebildeten pantheiſtiſchen Irrthum erklären, wie er von Strauß (in ſeiner chriſtlichen Glaubenslehre) zu vollem Selbſtbewußtſein und ausdrücklichem Bekenntniſſe gediehen iſt. Nicht das Gleiche läßt ſich von Hegel ſagen, deſſen ſpekulativ gründlicher Sinn und tiefe Gemüthsinnigkeit ihn weit davon abhielt, in ſolchen Sätzen ausſchließlich nur die pantheiſtiſche Auslegung als das allein Philoſophiſche, hervorzuziehen und dies überhaupt, auch nur vor ſich ſelber, als die letzte Konſequenz ſeines Princips mit Ausdrücklichkeit und abſchließend auszuſprechen. Er hätte eben damit vor ſich ſelbſt dies Princip zur Ausdrücklichkeit der Seichtheit, zur leeren zukunftsloſen Verflachung herabgedrückt; denn es hat ſich auch hier ſchon gezeigt, wie der ernſt und konſequent gefaßte Pantheismus ſich ſelbſt überſchreiten, aus der Weltimmanenz Gottes zur Transſcendenz ſich erheben muß. Dies hat Hegel, freilich nicht in deutlichem Bewußtſein, wohl aber als dunkle Prämiſſe immer vorausgeſetzt, und dies macht das Doppeldeutige ſeiner Lehre in ihren tiefſten Principien. Jetzt wirft man ihm vor, nur aus Inkonſequenz, vielleicht aus Anhänglichkeit an alte Vorſtellungen, die letzte Wahrheit ſeines Denkens, die pantheiſtiſche, nicht ſelber gezogen zu haben; — aber hierin der Halbe, Inkonſequente geblieben zu ſein, zeigt

---

*) Zum Ueberfluſſe bemerken wir noch, daß dieſe entſcheidenden, beſonders in ihrem weitern Zuſammenhange die früher erwähnte Auslegung abweiſenden Worte, als neuer Zuſatz zur zweiten Auflage der Rel. Philoſophie, hinzugekommen ſind, alſo laut den Eröffnungen der Herausgeber derſelben in der Vorrede (Bd. I. S. VIII.) allem Vermuthen nach dem eigenen Collegienhefte Hegels entnommen ſind. Die erſte Ausgabe (Bd. II. S. 268.) enthielt dieſen und ähnliche näher beſtimmende Zuſätze noch nicht.

Hegel vielmehr als den großen Denker, deſſen Geiſtes- und Gemüthsmacht die unmittelbaren Reſultate ſeines Principes weit überſchwellte; denn dieſe wären gerade hier nur die halben Reſultate, die halbe Konſequenz: er hätte zum Stillſtand und Rückzug das Zeichen gegeben, während er ſo wenigſtens die Möglichkeit offen gelaſſen hat, von ihm ſelbſt aus weiter vorzurücken, und eine neue Geſtalt der Philoſophie zu erzeugen.

Und ſo legt nun Hegel in der folgenden Darſtellung ſeiner Religionsphiloſophie mit ergreifendem Ernſte in den Sinn ſeiner an ſich freilich kaum vieldeutigen Formel von der Identität und dem Einswerden des göttlichen und des menſchlichen Geiſtes, die ganze Intenſität der chriſtlichen Wahrheit hinein, als eine von ihm ſelbſt gewußte und erlebte. Er verſchmäht es ausdrücklich, die Begriffe der chriſtlichen Heilslehre von der Verſöhnung, der Wiedergeburt, wie es ſeinem Principe freilich genügt hätte, und wie es nach ihm geſchehen iſt, in die ſchon beleuchtete pſychologiſche Allegorie zu verwandeln, überhaupt als einen bloß theoretiſchen Vorgang, gleich einer ſonſtigen Evidenz, zu betrachten. Die Wiedergeburt iſt ihm alles Ernſtes die reale, wo der lebendige Geiſt Gottes den menſchlich endlichen Geiſt „der Partikularität, das natürliche Herz, die beſondern Intereſſen, Leidenſchaft, Eigenſucht," überwindet. Und Wer möchte glauben, wenn der Philoſoph von „ſolchen durchdringenden Tönen, die die Seele durchbeben und ſie, wie Hermes der Pſychagoge, aus dem Leibe herausziehen und in die ewige Heimath hinüberführen" (II. S. 291.), von ſolcher Wahrheit ſich ergriffen bezeugt, daß hier nicht der vollſte Ernſt, auch auf die Gefahr hin, der Armſeligkeit einer formellen Inkonſequenz im Principe ſich ſchuldig zu finden, in ihm zugegen ſei? Aber dieſe Inkonſequenz, dies Durchbrechen ſeines Princips iſt für Hegel hier wirklich ſchon eingetreten: wenn ſchon ſonſt Wohlgeſinnte, wie Gegner ſeiner Philoſophie, bemerkt haben, daß ſein Princip zu ohnmächtig ſei, um manche Geiſteserſcheinung in ihrer Wahrheit und aus ihrer Tiefe zu begreifen, ſo hat hier umgekehrt die Gewalt eines ihn ergreifenden Gedan-

kens ſein Princip ihm ſelber zu Nichte gemacht. Denn es iſt unabweislich: — Wer die chriſtliche Lebensthatſache anerkennt, und damit einen göttlichen Geiſt, aus dem Grunde erneuernd und umgeſtaltend den menſchlichen, der kann, ohne theoretiſche Inkonſequenz handgreiflichſter Art, keinen bloß pantheiſtiſchen Gott mehr haben. Dieſer Geiſt Gottes kann ihm nicht mehr nur ſein die aus dem Prozeſſe der Welt aufgährende „höchſte Potenz“ des Weltgeiſtes (nach Schellings älterer Lehre), oder (nach Hegel) ein „Bewußtwerden“ deſſelben im Menſchen: — das wäre recht eigentlich der Geiſt des Menſchen mit ſeinen „natürlichen Partikularitäten, Leidenſchaften und Eigenſuchten“; denn in dieſen gerade kommen die Abgründe des Weltgeiſtes in's Bewußtſein. Darum, der Geiſt, welcher dieſen (den Weltgeiſt im Menſchen) überwindet, und ſein Panier einer neuen, höhern Ordnung in der Seele des Menſchen aufpflanzt, kann nicht mehr Einer Art und Einer Reihe gedacht werden mit jenen weltgeiſtigen Bethätigungen im Menſchen; wie vermöchte er ſonſt ſie zu unterwerfen, zum Knechte zu machen eines ſpecifiſch neuen Antriebes, welcher die Wiedergeburt ankündigt? Dieſer Gott kann dem Weltgeiſte ſelbſt nur der jenſeitige ſein.

Dieſe unwillkührliche Inkonſequenz Hegels, — an ſich die lehrreichſte und berechtigtſte, welche es giebt, weil ſie aus der Anerkennung des Wirklichen hervorgeht, — läßt ſich mit einer andern in der Regel ebenſo verborgen gebliebenen bei Spinoſa vergleichen, durch die er, ohne es deutlich zu wollen, ebenſo ſein Princip überſchritten hat. „Die intellektuale Liebe, mit der wir Gott lieben, iſt nur die Liebe Gottes zu ſich ſelbſt, nur ein Theil der unendlichen Liebe mit der Gott (in uns) ſich ſelber liebt“ (Ethic. P. IV, Prop. 33. 36.). Hiermit iſt anerkannt, daß Gott nicht bloß die allgemeine Subſtanz unendlicher, nothwendig verketteter Modifikationen, ſondern (in uns) perſönliches Bewußtſein ſeiner ſelbſt ſei. Spinoſa hat dadurch ſein Princip des Subſtantialitätsbegriffes durchbrochen, und Hegels Begriff der unendlichen Subjektivität oder Negativität des Abſoluten vorübergehend anticipirt.

Ebenſo jetzt Hegel: er erkennt die chriſtliche Thatſache an, daß der Geiſt Gottes den Geiſt des Menſchen in ſeiner Natürlichkeit überwinde, umſchaffe, wiedergebäre; er reiht dies Faktum in ſein Denken ein. Aber darin iſt jener Begriff der unendlichen Subjektivität des Abſoluten im Geiſte des Menſchen ſelber überſchritten und außer Kraft geſetzt: das natürliche Aufſproſſen des Menſchengeiſtes aus ſeinem Grunde, mit welchem er eben darum Eins bleibt, und der allerdings in ihm zum Bewußtſein ſeiner ſelbſt erwacht, kann als unendliches Subjektiv- oder Perſönlichwerden — nicht des Abſoluten, wie wir ſchon zeigten, aber des Weltgeiſtes, bezeichnet werden, und dies iſt die (untergeordnete) Wahrheit des Hegelſchen Princips, allgemeiner des Pantheismus. Wie dieſer jedoch (in der Wirkung einer Wiedergeburt) mit ſich in Widerſtreit treten, ſich ſelber zugleich ſetzen und beſiegen, beſtätigen und überwinden ſolle, iſt nicht einzuſehen, ſondern ein Sinnloſes, ein Widerſpruch. Und ſo glauben wir, nach ſolchem Zugeſtändniſſe Hegels, nur in ſeinem Geiſte, wenn auch nicht im Geiſte des Syſtemes, uns zu erklären, wenn wir, — wodurch freilich ſein Syſtem auch von dieſer Seite aufgehoben wird, — zur Behauptung einer urſprünglichen Transſcendenz des Geiſtes Gottes, aber damit, wenn dieſe nicht wieder nur flach oder abſtrakt gefaßt werden ſoll, zum Begriffe jener immanenten oder Weſenstrinität, ohne Beziehung zum Weltbegriffe und in Unterſcheidung derſelben von der Offenbarungstrinität zurückkehren.

Daſſelbe Schwanken, dieſelbe nicht ganz verhehlte Uneinigkeit mit ſich ſelbſt und das durch die Tiefe des Gegenſtandes gebotene unwillkührliche Hinausgreifen über das eigene Princip, zeigt nun Hegel nicht ſelten auch in der Abhandlung vom „Reiche des Sohnes“ (Rel. Phil. II. S. 247—308). Mit welchem Ernſt er auf das chriſtlich Hiſtoriſche dringe, darauf iſt ſchon aufmerkſam gemacht worden. So unentſchieden auch die Ausdrücke ſind, mit welchen er ſich in der frühern Ausgabe des Werkes über das Faktiſche von Chriſti Auferſtehung und Himmelfahrt erklärte, — dies ſei Faktum ausdrücklich nur

für den Glauben, Chriſtus ſei nur ſeinen Freunden erſchienen u. dgl. (erſte Aufl. II. S. 249. 50.): — ſo iſt doch in der neuern Ausgabe eine Stelle dazugekommen, welche an Hegels Ueberzeugung von einer hiſtoriſchen Objektivität jener Ueberlieferungen kaum einen Zweifel läßt. „Gott iſt geſtorben, Gott iſt todt: — dies iſt der fürchterlichſte Gedanke, daß alles Ewige, alles Wahre nicht iſt, daß die Negation ſelbſt in Gott iſt; das Gefühl der vollkommenen Rettungsloſigkeit iſt damit verbunden.“ So lautete es ſchon in der erſten Ausgabe: aber jenes „Todtſein Gottes“, mit allem Dazugefügten, würde ſelbſt als die höchſte Ungereimtheit erſcheinen, wenn es für ein Wirkliches oder Faktiſches gehalten werden ſollte; es konnte kaum eine andere Bedeutung haben, als daß Hegel nur aus der Meinung des Gläubigen heraus geſprochen habe, der in Chriſti Tode den Tod Gottes ſelber vor ſich zu haben meint. Denn „nun tritt die Umkehrung ein; Gott erhält ſich in dieſem Proceſſe (der Negation), und dieſer iſt nur der Tod des Todes. Gott ſtehet wieder auf zum Leben; es wendet ſich ſomit zum Gegentheile.“

Der Sinn davon in dieſem Zuſammenhange konnte kaum zweifelhaft ſein: dies (dieſer metaphyſiſche Satz) iſt die „Bedeutung“ des Todes, wie der Auferſtehung Chriſti; d. h. an der Vorſtellung eines darin enthaltenen Sterbens und Auferſtehens Gottes wird dem Gläubigen die allgemeine Idee eines unabläſſigen Sterbens und Wiederauferſtehens des göttlichen Geiſtes, einer ſteten Selbſterneuerung aus der unendlichen Negation deſſelben, zum Bewußtſein gebracht. Darauf allein kommt es an; das etwa Faktiſche dabei iſt gleichgültig oder unentſchieden gelaſſen; denn doch eigentlich nur in der Vorſtellung des Gläubigen ereignet ſich jenes Sterben und Wiederauferſtehen Gottes durch Chriſti Tod und Auferſtehung. „Die Bedeutung der Geſchichte iſt, daß es die Geſchichte Gottes ſelbſt iſt. Gott iſt die abſolute Bewegung in ſich ſelbſt, die der Geiſt iſt, und dieſe Bewegung iſt hier an dem Individuo vorgeſtellt. In dieſer Geſchichte

iſt für die Gemeine die Natur Gottes, der Geiſt, durchgeführt, ausgelegt, applicirt. Dies iſt die Hauptſache" (Erſte Ausg. II. 255.). In dieſem Sinne glaubten wir in einer frühern Beurtheilung von Hegels Religionsphiloſophie*) die Bedeutung des Ganzen nach Hegels Geiſte mythiſch faſſen zu müſſen, wie es ſpäterhin Strauß gethan hat. Aber, — bemerkten wir dabei, und wir vermögen es auch jetzt, dieſer Auffaſſungsweiſe gegenüber, noch nicht zurückzunehmen, — iſt jenes Sterben und Auferſtehen Gottes etwas durchaus Immanentes, Ewiges, unendlich Erneuertes; warum bedarf Gott noch „im Individuo", dies Schickſal zu erleiden, oder in dieſem Einzelnen (Chriſto) das ſymboliſche Spiel mit ſich zu treiben; ja wie vermag er es hier mit einer ausſchließendern Symbolik, als anderswo, wenn ſich in jeder That der Menſchwerdung, und noch mehr in jedem Fortſchritte weltgeſchichtlichen Bewußtſeins, daſſelbe Symbol erneuert? Dagegen gehalten verdiene faſt ein heidniſcher, der Oſirismythus den Vorzug; denn er ſei wenigſtens klar und von zutreffender Bezeichnung, wenn auch nur im Naturgebiete. Jedes Jahr ſtirbt Oſiris; aber bei der wiederkehrenden Fruchtbarkeit der Natur ſteht er zugleich zum Leben auf. Hier iſt die ewig ſich erneuernde That der Naturbelebung wirklich das Symbol zugleich und die faktiſche Bewährung der Macht des Gottes.

So damals; das innere Mißverhältniß des concreten hiſtoriſchen Gehaltes zu einer ſpekulativen Begriffsallgemeinheit, in welche er übergedeutet werden ſollte, und die Willkühr der ganzen Deutung konnte kaum auf andere Weiſe bezeichnet werden. Aber der Widerſpruch reichte doch nicht bis in's Princip hinein; denn jener ganze Hergang ſchien von Hegel nur in die Vorſtellung des Gläubigen hineinverlegt zu werden, und die Konſequenz des Ganzen wenigſtens ſchien gerettet.

---

*) „Religion und Philoſophie in ihrem gegenwärtigen Verhältniſſe", Heidelb. 1834. S. 22.

Anders iſt es jetzo: nach dem angeführten Zuſatze der zweiten Auflage läßt ſich eine bloß mythiſche Auffaſſung jener hiſtoriſchen Züge in Hegels Sinne kaum noch rechtfertigen. Nach den oben angeführten Worten aus der Religionsphiloſophie wird nämlich aus einem „eigenhändig geſchriebenen Hefte Hegels“ (S. 300.) hinzugefügt: „Es iſt dies die Auferſtehung und die Himmelfahrt Chriſti. Wie alles Bisherige, in der Weiſe der Wirklichkeit für das unmittelbare Bewußtſein“ (alſo als empiriſche, erlebbare Thatſache), „ſo gilt auch dieſe Erhebung. Für die Anſchauung iſt ebenſo vorhanden dieſer Tod des Todes, die Ueberwindung des Grabes, der Triumph über das Negative. Die Ueberwindung des Negativen iſt aber nicht ein Ausziehen der menſchlichen Natur“ (ſo daß nun Alles bloß im Begriffe vorginge, und nur begriffsmäßig — ſymboliſch, mythiſch — zu verſtehen wäre), „ſondern ihre höchſte Bewährung, ſelbſt im Tode und in der höchſten Liebe“ u. ſ. w.

Hier zeigt ſich Hegels energiſches Feſthalten und Behaupten der Wirklichkeit für jene zugleich ſymboliſchen Vorgänge; aber ſogleich damit werden ſie auch in ein metaphyſiſch Allgemeines hinübergeſpielt. Chriſti Tod, Auferſtehung, Himmelfahrt, ſind dem Denker Thatſachen, aber Thatſachen der inhaltsſchwerſten Art; ſie haben ſchlechthin ewige Bedeutung: ſie ſind zugleich allgemeine Begriffe; die abſolute Idee ſymboliſirt ſich zum erſten Male nicht nur für die Vorſtellung an ihnen, ſondern ſie vollzieht ſich wirklich zuerſt durch ſie. Nur ſo könnte dies Verhältniß näher gefaßt werden.

In gleichem Sinne beſteht Hegel an einer andern neu hinzugekommenen Stelle (II. S. 282—85. vgl. erſte Ausg. II. S. 233.), — nachdem auseinandergeſetzt worden, wie für die Hauptbegriffe des Chriſtenthums Alles darauf ankomme, „daß gewußt werde die an ſich ſeiende Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur“ (S. 281.), — auf das Nachdrücklichſte darauf, daß hier nicht das Allgemeine der

Vorſtellung oder des Begriffs genüge, ſondern daß jene Wahrheit nur Gewißheit haben könne, wenn die Idee die Form ſinnlicher Anſchauung, äußerlichen Daſeins erhalte. Die Einheit Gottes und des Menſchen muß „als einzelner, ausſchließender Menſch erſcheinen für die Andern, nicht alle Einzelne, ſondern Einer, von dem ſie ausgeſchloſſen ſind; aber nicht mehr, als das Anſich, das drüben iſt, ſondern als die Einzelnheit auf dem Boden der Gewißheit. Um dieſe Gewißheit und Anſchauung iſt es zu thun, nicht bloß um einen göttlichen Lehrer" u. ſ. w. (S. 282. 83.). So iſt Chriſtus der präſente Gott, er iſt der erſte Einſchlag der göttlichen Natur in die menſchliche; aber in ſeinem Faktum liegt die letzte Spitze der Gewißheit dieſer Einheit, weil ſie, über alle Vermittlung durch Vorſtellung, Gefühle und Gründe hinaus, darin gegenwärtig iſt. — „Göttliche und menſchliche Natur in Einem iſt freilich ein harter, ſchwerer Ausdruck, aber die Vorſtellung, die man damit verbindet, iſt eben zu vergeſſen; was zur äußern Partikularität des Menſchen gehört, ſein Endliches, iſt darin verſchwunden."

Wie nun? Wollen wir dieſe Chriſtologie, die allerdings die orthodoxeſte iſt, welche der alte Glaube ſich wünſchen kann, von Hegel annehmen innerhalb der allgemein pantheiſtiſchen Vorausſetzungen, über die uns ſein Syſtem principiell nicht hinausgebracht hat? Soll der Gott „wirklich" in Chriſto geſtorben, in ihm auferſtanden ſein, um dadurch die Gewißheit ſeiner „Diesſeitigkeit" zu bewähren? Wer ſieht hier nicht den Widerſpruch, ja das Abſurde, wenn Fakticitäten, ſeien ſie weltgeſchichtlich von noch ſo durchgreifender Wirkung, zugleich „ewige Bedeutung" erhalten, kurz als metaphyſiſche Begriffe behandelt werden ſollen, — der vielbeſprochene Grundfehler Hegels, der ihn auch hier, faſſe er jene Bezüge zwiſchen Gott und Chriſto mythiſch oder als Thatſächliches, in unentwirrbare Schwierigkeiten ſtürzt!

Und ferner: müſſen wir ſie, nach Hegels Verſicherungen, in ſeinem Namen als ein Thatſächliches faſſen, kann dabei die

pantheiſtiſche Grundlage ſeines Syſtemes beſtehen, ohne ſich dadurch ſelbſt entweder der weſentlichſten Lücken, oder der offenbarſten Ungereimtheit für überwieſen zu halten? Was der „Prozeß“ der Menſchwerdung, des Perſönlichwerdens Gottes bedeutet, wiſſen wir nach den bisherigen quellenmäßigen Angaben. Wie wir aber ſo eben vernommen, iſt es nun wirklich die Einzelnheit, auf die es ankommt. In Chriſtus allein oder doch zuerſt (indem dieſer Proceß ſich nachher nur von ihm aus in die Gemeine fortzuſetzen hat) wird Gott Perſon; ſo wäre es doch Hegels ausdrückliche Meinung, welche wir vorher nur als eine aus ſeinen Prämiſſen gezogene Konſequenz aufzuſtellen wagten, daß Gott, als der Allgemeine, zuerſt in Chriſto perſönlich ſich ergriffen, im einzelnen Geiſte ſich als hier und gegenwärtig gewußt, in ihm „Ich zu ſich geſagt habe“? Bei dieſem, im Einzelnen ſich abſorbirenden Selbſtbewußtſein Gottes wäre aber die Erinnerung vollkommen richtig, daß das zeitliche und Eine Individuum in dieſem, dem hier gemeinten, Sinne das Ewige nie erſchöpfen, ihm adäquat werden kann, und wir müßten bei dem Satze: daß der unendliche Gott im Individuum Chriſtus zu völligem Selbſtbewußtſein gelangt (zur Allwiſſenheit ſeiner ſelbſt geworden) ſei, gegen die gemeine Auslegung, der Straußiſchen Erklärung völlig beitreten: es iſt eine offenbare, durch Nichts zu verſchleiernde Ungereimtheit. Iſt jenes aber nicht die Meinung Hegels, kennt er ein anderes Selbſtbewußtſein Gottes; wie ſtimmen damit ſeine metaphyſiſchen Prämiſſen, ſeine Lehre vom abſoluten Geiſte am Schluſſe der Encyklopädie, wie die oben vernommenen Erklärungen vom „Vater“, als dem abſtrakten, an ſich unwahren Momente, und das Verhältniß des „Geiſtes“ zum „Vater“?

Aber was Strauß an die Stelle ſetzt, iſt es irgend gründlicher, und wären wir damit zu einem wahrhaften Abſchluſſe gelangt? Nicht im Einzelnen, in Chriſto, ſondern in der ganzen Menſchheit, ununterbrochen und immer anders, wirkt ſich Gott zum Bewußtſein ſeiner ſelbſt aus: er iſt ewiger Geiſt, weil er es unablässig wird; Chriſtus bleibt nur

für uns das erſte Beiſpiel und darum vornehmſte Symbol dieſer allgemeinen Wahrheit: — und dies, wird hinzugeſetzt, ſei auch die eigentliche Meinung Hegels, — wenigſtens, die er hätte haben ſollen, um mit ſich konſequent zu bleiben.

Hier iſt jedoch der Widerſpruch, die Ungereimtheit nur um einen Schritt weiter hinausgeſchoben; dem Begriffe nach ſind beide noch dieſelben. Gott iſt an ſich ſelbſt unendliche Subjektivität, er iſt der ewige Geiſt: Alles kommt darauf an, Gottes Weſen, nicht als Subſtanz, ſondern als Subjekt zu faſſen. So lautet es bei Strauß, wie bei Hegel. Wird jedoch weiter gefragt, woher denn, auch nach Hegels Verbeſſerern, für Gott dieſe Ewigkeit des Geiſtes komme, ſo iſt es nur das Menſchengeſchlecht, worin er zum Geiſte wird. Bekanntlich iſt dies jedoch von ſehr jungem Datum auf dem Planeten, während hier dagegen mit der Ewigkeit des göttlichen Geiſtes eine Ewigkeit des Menſchen (ebenſo wie die Ewigkeit der Schöpfung), nicht dem „Begriffe", ſondern der Realität nach, ſtattfinden müßte. In welchen Subjekten hat ſich nun vorher der ewige Geiſt Gottes, als Geiſt, verwirklicht? Hegel lehnt in der Einleitung zu ſeiner Philoſophie der Geſchichte alle entſcheidende Antwort auf die Frage nach dem Entſtehen des Menſchengeſchlechts ab: die Philoſophie habe ſich, mit Beſeitigung aller Hypotheſen, nur an's Wirkliche zu halten. Er ahnt hier ſcharfſichtig die Lücke ſeines Syſtems, die in ſeine metaphyſiſchen Principien zurückgreift; er läßt deßhalb den Widerſpruch unausgeſprochen. Strauß nimmt keinen Anſtand, es auch hierin bis zum ausdrücklichen Widerſpruche, zum ausgeprägten Bewußtſein deſſelben zu treiben: ewiger Geiſt iſt nach ihm Gott nur im Menſchengeſchlechte, in dem geiſtigen Prozeſſe der Weltgeſchichte; aber, wenn er in den Streitſchriften (II. S. 73 ff.) — übrigens nach einer längſt von allen kundigen Naturforſchern für unzureichend erkannten Analogie — lehrt, das Menſchengeſchlecht ſei durch generatio aequivoca entſtanden, hat er damit einen zeitlichen Anfang deſſelben zugeſtanden, wie auch ſonſt

gar nicht zu umgehen war; und ihn trifft daher jene Frage mit voller Macht, wie dabei die Ewigkeit des Geiſtes Gottes, — kurz der ganze Fortſchritt, den der ſpiritualiſtiſche Pantheismus über den ältern ſpinoſiſtiſchen und den naturphiloſophiſchen, — die weit konſequenteren, — gethan zu haben vermeint, überhaupt ſich noch retten laſſe? Und dies ſoll das „höhere Reſultat“ ſein, welches Hegel aus ſeiner Philoſophie entweder nicht zu ziehen vermochte, oder es auszuſprechen nicht gewagt habe? Dies rohe Erzeugniß eines kurzſichtigen, mit unwiſſenſchaftlichen Vorurtheilen angefüllten Halbdenkens?

Doch iſt es überflüſſig, die Incohärenz ſolcher Philoſopheme, zu denen man den alten Denker, — man weiß nicht, ob zurückbekehren, oder vorwärtstreiben will, — weiter in's Licht zu ſetzen: ſie zerbröckeln vor der feſten Berührung. Hegel hat dergleichen nie gelehrt und nicht lehren können; er wäre nicht der tiefe Geiſt geweſen, als den wir ihn erkennen. Seine „wahre Konſequenz“, die verborgene Grundvorausſetzung, die alle jene Widerſprüche und Mängel wenigſtens ihm ſelber einſtweilen ſchlichtete, muß daher gerade nach der entgegengeſetzten Seite fallen, als jene Verbeſſerer es meinen. Und welche andere könnte es ſein, auch nur um ſeine Chriſtologie begreiflich zu finden, als die wir aus jener Verborgenheit, aus dem unentſchiedenen Inſichverſchlungenſein, welche ſie bei ihm noch hatte, zur ausdrücklichen Entwicklung und damit zum Beweiſe gebracht haben? Auch in ſeinem Geiſte daher, wenn auch über ſein Wort hinaus, können wir es ausſprechen: vor jenen Ungereimtheiten rettet nur der Begriff einer Transſcendenz des göttlichen Geiſtes, ein gründlicher Theismus, der ferner jedoch, wenn er nicht abermals abſtrakt bleiben, ſondern für Gottes Weſen ſelbſt, wie für ſeine Offenbarung in der Welt, bis zum Concreten, damit zum Begreiflichen gelangen ſoll, ſich in dem Begriffe jener doppelſeitigen Trinität wird fixiren müſſen.

Der Pantheismus aber, — wie er ſich auch hier überhaupt

als Moment, als die Eine Seite zeigt, welche erſt in die Totalitat der Wahrheit aufzuheben iſt, — der Pantheismus hört gerade in dem Maaße, als er ſich in ſich ſteigert und ausbildet, vom naturaliſtiſchen zum ſpiritualiſtiſchen wird, — wiewohl auch jene frühere Stufe des Pantheismus, wie wir anderswo gezeigt haben, den immanenten Zweck in der Natur keineswegs zu erklären vermochte, — in gleichem Maaße auf, begreiflich, klar, objektiv erklärend zu ſein. Er verwickelt ſich immer mehr in Macht- oder in Widerſprüche. Was Straußens Standpunkt aber im Beſondern betrifft, ſo ſcheint er ſelbſt äußerlich nur dadurch ſich in ſeine Konſequenz herſtellen zu können, daß er noch ausdrücklicher, als es in ſeiner Glaubenslehre geſchehen, vom Hegelſchen Principe, das Abſolute als den Geiſt zu faſſen, ſich losſagt, und zu dem des Spinoſa, oder auch zum naturaliſtiſchen Pantheismus zurückkehrt, wo dann jene Widerſprüche in ſeinen Behauptungen wenigſtens getilgt ſind. Hiermit müßte er dann freilich ſich bekennen, daß er, philoſophiſch beurtheilt, einer verlebten Metaphyſik ſich zugewendet habe.

Die philoſophiſche Literatur der Gegenwart.

Von

Prof. Dr. Weiße.

Dritter Artikel.

Die monadologiſchen Syſteme.

Leibnitz: 1) Leibnitz's deutſche Schriften, herausgegeben von Dr. G. E. Guhrauer. Zwei Bände. Berlin 1838 u. 1840.

2) Godofredi Guilelmi Leibnitii opera philosophica quae exstant latina, gallica, germanica omnia. Edita recognovit, e temporum rationibus disposita pluribus ineditis auxit, introductione critica atque indicibus instruxit Dr. Io. Ed. Erdmann. Berol. 1840.

3) Darſtellung, Entwicklung und Kritik der Leibnitz'ſchen Philoſophie von Ludwig Feuerbach. Ansbach 1837.

4) La philosophie de Leibnitz, fragment d'un cours d'histoire de la métaphysique, donné dans l'Academie de Lausanne, par C. Secretan, Licencié en droit. Lausanne 1840.

Herbart: 1) Grundlehren der Religionsphiloſophie von M. W. Drobiſch. Leipzig 1840.

2) Religionsphiloſophie. Vom Standpunkte der Philoſophie Herbarts. Von G. F. Taute. Erſter Theil: allgemeine Religionsphiloſophie. Elbing 1840.

3) Die Hauptpunkte der Herbart'ſchen Metaphyſik, kritiſch beleuchtet von Dr. Strümpell. Braunſchweig 1840.

Ferdinand Weber: 1) Die Conſtruction des abſoluten Standpunktes und das Syſtem des abſoluten Idealismus. Von F. Weber. Rinteln und Leipzig 1840.

2) Die ſpeculative Analyſis des Begriffes „Geiſt", mit Darlegung des Differenzpunktes zwiſchen dem Hegel'ſchen und Neu-Schelling'ſchen Standpunkte einerſeits und dem abſoluten Standpunkte andrerſeits. Von C. Hinkel. Rinteln 1840.

Wenn die herrſchende Philoſophie der Zeit, entweder in der That, oder in den Augen der Meiſten, den Charakter der Alleinheitslehre, oder, was man gewöhnlich als gleichbedeutend nimmt, des Pantheismus trägt, ſo kann es nicht befremden, wenn Manche, die ſich mit dieſem Charakter nicht befreunden mögen, auf den Gedanken kommen, die Wahrheit auf der Seite zu ſuchen, die ſich zu jener als den geraden Gegenſatz ankündigt. Dies nämlich iſt der Fall mit denjenigen Syſtemen, die wir unter dem gemeinſchaftlichen Namen der monadologiſchen begreifen. Nicht leicht iſt in der Geſchichte der Philoſophie ein ſolches Syſtem anders, als unmittelbar nach, oder gleichzeitig mit einer beſtimmten Geſtalt der Alleinheitslehre aufgetreten, mit mehr oder minder ausdrücklichem polemiſchen Bezug auf dieſelbe. So im Alterthume der Atomismus des Leukipp und Demokrit der eleatiſchen Schule gegenüber, ſo die Leibnitzſche Monadenlehre dem Spinoza gegenüber, ſo in neueſter Zeit Herbart, gegenüber der Philoſophie Schellings und Hegels. In unſerer Zeit, welche die Beſchäftigung mit der Geſchichte der Philoſophie als ein weſentliches Moment des ſelbſtſtändigen Weiterphiloſophirens anzuſehen und zu behandeln gelernt hat, werden neben dem neueſten Gegenſatze

auch jene älteren wieder lebendig, und gewinnen eine Bedeutung unmittelbar für die Geiſtesbewegung der Gegenwart. Deshalb wird man es in der Ordnung finden, wenn wir in gegenwärtigem Artikel, zugleich mit einigen neuern Erſcheinungen der monadologiſchen Philoſophie, die wir in demſelben zu beſprechen Willens ſind, auch des berühmteſten und wichtigſten der ältern Syſteme dieſer Klaſſe gedenken, nicht zwar in der Abſicht einer ſelbſtſtändigen Würdigung deſſelben, für welche hier der Platz nicht iſt, wohl aber, um einige Worte über das Verhältniß zu ſagen, in welches ſich die gegenwärtige philoſophiſche Literatur zu demſelben geſetzt hat, und über die Beſtrebungen, die ſich in literariſcher, geſchichtlicher und philoſophiſch-kritiſcher Beziehung ihm zugewandt haben.

Unter dieſen Beſtrebungen nehmen die rein literariſchen, die nur überhaupt eine erweiterte oder erleichterte Bekanntſchaft mit Leibnitzens philoſophiſchen Werken bezwecken, billig den erſten Platz ein, wenn auch die Arbeit ſelbſt, die hierbei geleiſtet wird, nicht eine unmittelbar philoſophiſche iſt. Es ſind bekanntlich in den letzten Jahren zwei neue Sammlungen Leibnitz'ſcher Schriften erſchienen; die vollſtändige Ausgabe ſeiner deutſchen Werke von Guhrauer*), und die Ausgabe der zunächſt die Philoſophie betreffenden Schriften von Erdmann**). Nur bei der letztern dürfen wir uns hier etwas länger verweilen, da die erſtere, an ſich ſelbſt zwar eine mit eben ſo viel Sorgfalt gearbeitete, als in vielfacher Beziehung wichtige und dankenswerthe Gabe, nur einem geringen Theile nach philoſophiſchen Inhalt bietet***). Für die Mühe, welche Prof.

*) Leibnitz's deutſche Schriften, herausgegeben von Dr. G. E. Guhrauer. Zwei Bände. Berlin 1838 und 1840.

**) God. Guil. Leibnitii Opera philosophica quae exstant latina, gallica, germanica omnia. Edita recognovit, e temporum rationibus disposita pluribus ineditis auxit, introductione critica atque indicibus instruxit Dr. Io. Ed. Erdmann. Berolin. 1840.

***) Von Schriften eigentlich philoſophiſchen Inhalts finden ſich in beiden Bänden dieſer Sammlung nur einige kleinere, von denen

Erdmann auf ſeine Arbeit verwandt hat, wird ihm gewiß jeder Freund der Philoſophie in hohem Grade dankbar ſein; er hat, bei der Schwierigkeit, der Dutens'ſchen und Raspe'ſchen Ausgaben habhaft zu werden, ſich um das Studium des großen Denkers ein weſentliches Verdienſt erworben. Dieſes Verdienſt bleibt ihm ungeſchmälert, wenn auch Ref. bekennen muß, daß er mit den Grundſätzen, welche ihn bei der Auswahl der aufzunehmenden Schriften geleitet haben, nicht ganz einverſtanden ſein kann. Um es kurz zu ſagen: Ref. hätte gewünſcht, daß der Herausgeber ſich entſchloſſen haben möchte, die Theodicee wegzulaſſen, dagegen aber eine beträchtliche Anzahl anderer, wenn auch zur Philoſophie als ſolcher nur in entfernterer oder particularer Beziehung ſtehender Aufſätze aus der Dutens'ſchen Ausgabe, aus der Korthold'ſchen Briefſammlung, auch aus der Guhrauer'ſchen Sammlung u. ſ. w. aufzunehmen. Nicht aus Geringſchätzung des erſtgenannten Werkes ſagen wir dies,

---

zwei auch Erdmann in die ſeinige aufgenommen hat. Den merkwürdigen Aufſatz, „von der wahren theologia mystica" (Bd. 1, S. 410 ff.) aufzunehmen, hat ſich der letztgenannte Gelehrte vielleicht durch die Zweifel abhalten laſſen, welche hin und wieder gegen die Originalität deſſelben erhoben worden ſind. Wir halten, mit Guhrauer, deſſen Erwiederungen (Bd. 2, S. 27 ff.), ſchwer zu widerlegen ſein möchten, dieſe Zweifel für unbegründet, und betrachten den Aufſatz als ein bedeutſames Denkmal der im Hintergrunde von Leibnitzens Geiſte ruhenden Myſtik, die vielleicht zu weiterer Entfaltung gekommen wäre, wenn L. mehr Veranlaſſung gehabt hätte, deutſch zu ſchreiben. Faſt daſſelbe gilt von der Abhandlung »vom höchſten Gute« (Bd. 2. S. 35 ff.), deren Authentie und Originalität noch weniger bezweifelt werden kann, da hier die an Theoſophie und Myſtik anklingenden Gedanken noch inniger mit den ſonſt bekannten Leibnitz'ſchen Philoſophemen verwebt ſind. Die übrigen philoſophiſchen Stücke ſind von minderer Bedeutung, um ſo größer aber iſt das, auch philoſophiſche Intereſſe eines beträchtlichen Theils des übrigen, nicht unmittelbar der Philoſophie angehörenden Inhalts dieſer Sammlung.

oder weil wir dieſem Werke in minderem Grade einen philoſophiſchen Charakter zuſchreiben, als den in der Erdmann'ſchen Ausgabe von uns vermißten Schriften. Ref., ſo wenig er die Mängel der Theodicee mißkennt, hat doch die von Manchen gegen dieſes Werk gehegte Abneigung nie getheilt; daſſelbe iſt ihm, trotz ſeines in philoſophiſcher Hinſicht exoteriſchen Charakters, den es indeß mit den meiſten, ja wir können ſagen, ſtreng genommen, mit allen Schriften ſeines Vfs. theilt, ſtets eine anziehende und anregende Lectüre geweſen; und in einer vollſtändigen Sammlung der philoſophiſchen Werke Leibnitzens durfte es allerdings nicht fehlen. Als vollſtändig zwar kündigt auch die vorliegende Ausgabe auf dem Titel ſich an; aber konnte es dem Herausgeber im Ernſte um Vollſtändigkeit im ſtrengen Sinne zu thun ſein? Der Herausgeber hat nicht verkannt, daß der Unterſchied zwiſchen Philoſophiſchem und nicht Philoſophiſchem in Leibnitzens Schriften, wenn auch im Allgemeinen ſolcher Unterſchied allerdings ſtattfindet, ein ſchwer zu beſtimmender, ein fließender iſt. Iſt er aber dies, ſo wird auf eigentliche, diplomatiſche Vollſtändigkeit auch des Philoſophiſchen nur eine Sammlung aller Werke des großen Polyhiſtors Anſpruch machen können. Wo dagegen, der Natur der Sache nach, der Begriff der Vollſtändigkeit ein ſo relativer iſt, wie bei der gegenwärtigen, für den Handgebrauch einer beſtimmten Leſerclaſſe eingerichteten Sammlung, da ſollte unſers Erachtens das Bedürfniß oder der Nutzen dieſes Leſerkreiſes jeder andern formalen Rückſicht vorangehen. Dieſe Betrachtung aber mußte im gegenwärtigen Falle (— denn auf ſolche Leſer oder Käufer, denen es weſentlich etwa darum zu thun wäre, das Philoſophiſche von Leibnitz in Einem Bande beiſammen zu haben, wie dies die Liebhaberei Mancher, in Bezug auf Schriftſteller, die der ſchönen Literatur angehören, jetzt iſt, war doch nicht zu rechnen —) gegen die Aufnahme der Theodicee entſcheiden, da dieſes Werk in ſeinen einzelnen Abdrücken ſehr leicht zu haben iſt, während ſo Manches, was der Freund und Verehrer des berühmten Philoſophen ungern entbehrt, ja

was zum vollſtändigern Verſtändniſſe ſeiner philoſophiſchen Individualität kaum entbehrt werden kann, nach wie vor in jenen Sammlungen, deren Seltenheit und unbequeme Einrichtung zur gegenwärtigen den Anlaß gegeben hat, vergraben liegt. So hätten wir namentlich eine reichere Auswahl von Briefen gewünſcht, auch ſolcher, die uns den Verfaſſer menſchlich näher bringen und von ſeiner Denkweiſe über allerhand Gegenſtände der Natur und des Lebens Kenntniß geben. Was bei Dutens unter die Rubrik der Philologica zu ſtehen gekommen iſt, iſt zum nicht geringen Theile von eben ſo philoſophiſchem Intereſſe, wie was unter der Rubrik der Logica et Metaphysica. Aber auch wer in Anſehung dieſes Punktes anderer Meinung iſt, wird ſich wundern, hier faſt Alles zu vermiſſen, was zur Begründung der allgemeinen naturwiſſenſchaftlichen Anſichten Leibnitzens gehört — (von den beiden Abhandlungen über die Theorie der Bewegung hat es, wenn wir nicht irren, der Herausgeber ſelbſt, in einer Selbſtanzeige ſeines Werkes, in den Berliner Jahrbb. zugeſtanden, daß ſie nicht hätten wegbleiben ſollen); — eben ſo, was zur praktiſchen Philoſophie, zur Rechtslehre u. ſ. w. (Warum iſt, wenn man die Abhandlung de actorum publicorum usu etc. und ſo manches Andere, worin Gegenſtände der philoſophiſchen Rechtslehre nur beiläufig erörtert werden, nicht aufnehmen oder nicht ausziehen wollte, nicht wenigſtens die Abhandlung vom Naturrechte aus dem erſten Bande der Guhrauer'ſchen Sammlung, oder der Brief an Molanus über Puffendorf aus der Korthold'ſchen Sammlung Bd. 2. aufgenommen worden?). Auch manches Theologiſche außer der Theodicee (z. B. den höchſt merkwürdigen Briefwechſel mit Boſſuet über die Vereinigung der Confeſſionen — freilich hätten dann auch die Antworten Boſſuets, durch die erſt der Charakter und das Verfahren Leibnitzens in ſein rechtes Licht geſtellt wird, nicht wohl fehlen dürfen), hätten manche Leſer und Käufer des Buches wohl lieber erhalten, als die Theodicee ſelbſt.

Die aufgenommenen Schriften hat der Herausgeber chro-

nologiſch zu ordnen verſucht; verſucht, ſagen wir, denn nicht in allen Fällen war es möglich, den Zeitpunkt der Abfaſſung eines Aufſatzes mit Genauigkeit zu beſtimmen. So namentlich in Bezug auf die meiſten der von ihm aus den Handſchriften der Hannover'ſchen Bibliothek zuerſt abgedruckten Aufſätze. Dieſen Aufſätzen können wir das Zeugniß nicht verſagen, daß ſie faſt durchgängig von großem Intereſſe ſind, und den Werth der Sammlung um ein Bedeutendes erhöhen. Am wenigſten vielleicht gilt dies von der, die Reihe des Ganzen eröffnenden Jugendſchrift Leibnitzens, der Diſſertation de principio individui, auch abgeſehen von der bekanntlich ſchon früher erfolgten Veröffentlichung derſelben durch Guhrauers Abdruck *); bei dieſer nämlich kann nur etwa die Beleſenheit des jugendlichen Verfaſſers in der ſcholaſtiſchen Philoſophie ein Intereſſe der Curioſität erwecken. Dagegen iſt ſchon die unter No. VI. mitgetheilte Abhandlung de vita beata, als ein Denkmal des Durchgangs, welchen Leibnitzens Geiſt, nach ſeinem eigenen Bekenntniſſe, durch die Philoſophie des Carteſius und des Spinoza genommen hat, von entſchiedener Wichtigkeit für die Geſchichte dieſes Geiſtes. Noch mehr ſind dies die zwölf unter No. XI—XXII. abgedruckten Fragmente, welche, wahrſcheinlich aus verſchiedenen Zeiten ſtammend — der Vf. hat ſie an Einen Platz geſtellt, weil er die Zeit der einzelnen nicht genau zu beſtimmen vermochte — ſämmtlich in näherer oder entfernterer Beziehung ſtehen zu dem Unternehmen einer Scientia generalis oder universalis, welche Leibnitz durch eine Art von philoſophiſchem Calcul zu Stande zu bringen, und ſolchergeſtalt die Philoſophie zugleich zur ſtrengen oder exacten, und zur allumfaſſenden, alles Andere in ſich begreifenden Wiſſenſchaft zu erheben dachte. Sie zeigen, wie ſehr es dem Denker mit dieſem Plane Ernſt geweſen iſt, denn ſie enthalten zum Theile wirkliche Anfänge ſeiner Ausführung; zugleich aber belehren ſie uns über die Beſchaf-

*) Leibnitz's Diſſertation de principio individui, herausgeg. und kritiſch eingeleitet von D. G. E. Guhrauer. Berlin 1837.

fenheit deſſelben vollſtändiger, als die wenigen Andeutungen, die in Bezug darauf in Leibnitzens ſonſtigen Schriften vorkommen. In der That, erſt mit der Ausführung dieſes Werkes würde es für Leibnitz zu einem Syſteme der Philoſophie, zu einer eſoteriſchen, methodiſchen Philoſophie gekommen ſein. Und doch iſt es nicht Zufall, daß es nicht dazu gekommen iſt, daß der Gedanke jener „allgemeinen Wiſſenſchaft" eben nur Gedanke, Entwurf geblieben iſt. Nicht äußere Abhaltungen haben Leibnitzen verhindert, dieſen Entwurf in Ausführung zu bringen, ſondern die innere Unwahrheit der Sache, die Unmöglichkeit, ein reales Wiſſen von ſo ſpeculativem Gehalte, wie die Ideen eines ſolchen Denkers ihn mit ſich brachten, in die Form des bloßen Calculs oder der ſ. g. Science exacte hineinzugießen. Merkwürdig allerdings, wie ein ſo heller und energiſcher Geiſt ſich Zeitlebens (denn es findet ſich keine Spur, daß Leibnitz zu irgend einer Zeit ſie aufgegeben hätte) mit einer ſo unausführbaren Idee tragen, und, wenn er doch nicht zur Ausführung kam, mit der Einbildung hinhalten konnte, als ſeien es nur äußere Verhältniſſe, die ihn von dieſem wichtigſten aller Geſchäfte, die je einem Sterblichen übertragen waren, (denn daß er es dafür halten mußte, liegt in der Natur der Sache, und wird außer Zweifel geſetzt durch die Art, wie die vorliegenden Fragmente, — übrigens, wie ſich bei Leibnitz von ſelbſt verſteht, ohne alle kleinliche Eitelkeit, nicht einmal unter ſeinem Namen ſollte das Werk erſcheinen, — davon ſprechen), immer auf's Neue wieder abzogen. Dennoch liegt dieſe Täuſchung ſelbſt in der Nothwendigkeit ſeines philoſophiſchen Standpunktes; er würde ſie nur zugleich mit dem mechaniſchen Principe ſeiner Natur- und Weltanſicht haben aufgeben können, von welchem der Begriff der Wiſſenſchaft, der jenem Plane zum Grunde lag, eine nothwendige Conſequenz war. Der übrigen Philoſophie des großen Denkers aber iſt die exoteriſche Haltung, welche das Verhältniß zu einem nur projectirten, nie zur Ausführung gediehenen Werke ihr gegeben hat, gewiß nicht als ein Nachtheil anzurechnen. Wie viel dieſelbe, wo nicht im

Ganzen und Großen, doch in ihren einzelnen Partheien, an Klarheit und Unbefangenheit, an Redlichkeit und Ueberzeugungstreue dadurch gewonnen hat, daß ſie ohne den Anſpruch auf ſyſtematiſche Begründung und innere Vollſtändigkeit des wiſſenſchaftlichen Zuſammenhangs auftreten durfte, dies kann nur derjenige vollkommen würdigen, dem nicht entgangen iſt, zu welcher Unwahrhaftigkeit im Einzelnen die Nothwendigkeit ſolcher Anſprüche ſelbſt Denker von der Redlichkeit eines Kant und Fichte, eines Spinoza und Hegel nicht ſelten verleitet hat. Leibnitzens Philoſophie, indem ſie ſich ausdrücklich nur für dasjenige gab, was andere, die mehr ſein wollen, im Grunde doch auch nur ſind, für eine vorläufige, für eine Hypotheſe oder eine Anticipation der eigentlichen Wiſſenſchaft, war eben dadurch jener Erkünſtelung eines wiſſenſchaftlichen Zuſammenhangs überhoben, mit deren Folgen alle eigentlich ſyſtematiſchen Werke der Neuern, von Spinoza's Ethik bis auf Hegels Logik herab überfüllt ſind. Was man bei Leibnitz hin und wieder Accommodation nennen kann, iſt von viel beſchränkterm Umfange, als man häufig gemeint hat, und greift lange nicht ſo weit, wie jene Erkünſtelungen. — Uebrigens hat dieſes Verhältniß der wirklich in Leibnitzens Schriften gegebenen exoteriſchen Philoſophie zu einer nicht gegebenen eſoteriſchen, im Alterthume ſein faſt vollſtändiges Gegenbild an dem Verhältniſſe der Platoniſchen Schriften zu der eigentlich eſoteriſchen, d. h. zu der Ideenlehre dieſes Denkers. Wie Leibnitzens Scientia generalis auf einen mechaniſchen Calcul, ſo ſollte Platons dialektiſche Ideenlehre auf eine myſtiſche Zahlenmetaphyſik in pythagoreiſcher Weiſe hinauslaufen; ſie war daher ein eben ſo unausführbarer, innerlich unwahrer Gedanke, wie jene, und beide Philoſophen haben uns in ihrer exoteriſchen Philoſophie der That nach das Beſte gegeben, was ſie geben konnten, obwohl es immer der Mühe werth bleibt, der Gedankenrichtung nachzugehen, welche die zum ewigen Embryonenſtande verurtheilte Vorſtellung einer ſolchen eſoteriſchen Philoſophie in Beiden zum unabweislichen Doppelgänger ihrer

eigentlichen, d. h. ihrer exoteriſchen Philoſopheme gemacht hat.

Unter den übrigen, von dem Herausgeber zuerſt mitgetheilten Stücken erwähnen wir, um nicht weitläufiger zu werden, als die Beſtimmung des gegenwärtigen Aufſatzes es geſtattet, nur noch erſtens der Abhandlung de rerum originatione radicali (No. XLVIII.), welche (vielleicht ein Fragment aus der Scientia generalis? — wenigſtens iſt die Gedankenverwandtſchaft mit No. XXI., welches der Herausgeber unter die auf jenes Unternehmen bezüglichen Stücke geſtellt hat, unverkennbar) dem Beweiſe für die Abhängigkeit der Welt von einer Urmonas eine andere, mehr eſoteriſche Wendung giebt, als in welcher derſelbe ſonſt bei Leibnitz vorkommt. Sodann den Brief an Coſte (No. LXV.), auf welchen der Herausgeber ſchon in ſeiner Schrift über Leib und Seele (S. 101) hingewieſen hatte. Wir haben jedoch den Satz, von welchem der Herausgeber dort behauptet, daß er in dieſem Briefe zu finden ſei, nicht darin entdecken können, ſo ſehr uns auch von jeher eingeleuchtet hat, daß kaum umgangen werden kann, denſelben als ein nothwendig ergänzendes Moment in die Leibnitz'ſche Philoſophie hineinzutragen oder als darin enthalten vorauszuſetzen. Als Anhang hat der Herausgeber unter No. C. und CI. zwei von Couſin in der neueſten Ausgabe ſeiner fragmens philosophiques zuerſt mitgetheilte Aufſätze beigefügt; auch äußert er in der Vorrede den Wunſch, daß in Paris nach den wahrſcheinlich dort noch befindlichen Briefen Leibnitzens an Arnauld Nachſuchung geſchehen möge. — Zu beklagen iſt an dem verdienſtlichen Unternehmen, bei übrigens rühmenswerther typographiſcher Einrichtung, die ſtörende Incorrectheit des Drucks, deren Schuld der Herausgeber in der Vorrede möglichſt von ſich abzuwälzen geſucht hat.

Nächſt dieſer Ausgabe Leibnitz'ſcher Schriften haben wir hier noch zweier von philoſophiſchen Standpunkten der Gegenwart aus unternommener Darſtellungen der Leibnitz'ſchen Philoſophie zu gedenken. Unter dieſen iſt das von uns ſchon im

vorigen Artikel erwähnte Buch von L. Feuerbach *) nicht nur ohne Frage die bedeutendere, ſondern es iſt wohl überhaupt die vorzüglichſte Geſammtdarſtellung dieſer Philoſophie, die wir bis jetzt beſitzen. Wenn wir mit ihm eine andere, von einem Franzoſen herrührende, aber dem Sinne ihrer Abfaſſung nach gleichfalls an deutſche Philoſophie ſich anſchließende Schrift zuſammen nennen **), ſo geſchieht es nicht, um beide, in Anſehung des innern Werthes, zu paralleliſiren, ſondern hauptſächlich wegen des intereſſanten Gegenſatzes der Standpunkte, von denen aus die eine und die andere der beiden Schriften den gemeinſchaftlichen Gegenſtand auffaſſen und beurtheilen. Während nämlich die Feuerbach'ſche Schrift, bei ihrer übrigens geiſtvollen, geſchichtlich treuen und literariſch genauen und ſorgfältigen Auffaſſung, doch im Einzelnen ſtark imprägnirt iſt von den im vorigen Artikel erwähnten Lieblingsanſichten ihres Verfaſſers; während ſie, bei rühmlicher Unbefangenheit der Schilderung von Leibnitzens philoſophiſchen Principien, ſo weit dieſelben nicht in die theologiſchen Fragen eingreifen, einſeitig und, bei aller Anerkennung und Bewunderung des großen Denkers, gegen ihn ungerecht wird, ſobald ſie auf den genannten Punkt zu ſprechen kommt, und, in dem hier überreichlich eingeflochtenen polemiſchen Raiſonnement, auch in formaler Hinſicht die Haltung verliert, welche der Würde einer geſchichtlich-philoſophiſchen Darſtellung geziemt: — ſo iſt der Vf. der andern Schrift, Hr. Secretan, — er ſagt es uns zwar nicht ausdrücklich, aber es geht aus dem Inhalte der Schrift auf das Unzweideutigſte hervor, — ein Anhänger und vielleicht Zuhörer Schellings, und er macht ſeine Darſtellung der Leibnitz'-

*) Darſtellung, Entwicklung und Kritik der Leibnitz'ſchen Philoſophie (als Fortſetzung der Geſchichte der neuern Philoſophie) von Ludwig Feuerbach. Ansbach 1837.

**) La philosophie de Leibnitz, fragment d'un cours d'histoire de la métaphysique, donné dans l'Académie de Lausanne, par C. Secretan, licencié en droit. Lausanne 1840.

ſchen Philoſophie zum Vehikel für die Ausſprache von Ideen, welche er dem Studium der neuern Schelling'ſchen Philoſophie verdankt. Seine hiſtoriſche Darſtellung iſt, in franzöſiſcher Weiſe, leicht, gewandt und anziehend, aber ohne ſonderliche Gründlichkeit, und ſchwerlich unabhängig von den Vorgängern, namentlich von Feuerbach, obgleich der Vf. verſichert (S. 45), das „spirituel volume" des Letztern erſt nach der Redaction des ſeinigen, und nur ſehr flüchtig, durchſehen gekonnt zu haben *). Aehnlich ungefähr mag es ſich mit den vom Vf. den Leibnitz'ſchen gegenübergeſtellten Philoſophemen verhalten, welche die letzten Vorleſungen (das Büchlein beſteht aus ſieben, vom Vf. in der Akademie zu Lauſanne gehaltenen Vorträgen) ausfüllen. Der Verf. giebt uns dieſelben für ſeine eigenen; nur von einem „Zuſammentreffen des Geſichtspunkts mit dem Schelling'ſchen in Anſehung der Idee der Freiheit" iſt am Schluſſe die Rede (S. 144). Wir haben aber Grund, zu vermuthen, daß das Ganze dieſer Philoſopheme ſeinem weſentlichen Grunde nach jenen „noch ungedruckten" Vorleſungen angehört, aus denen der Vf. nur einige „kritiſche Betrachtungen" entlehnt zu haben hat bekennen wollen. Ob freilich Schelling mit ſeiner Auffaſſung durchgehends zufrieden ſein würde, iſt erlaubt, zu bezweifeln; irren wir nicht, ſo laſſen ſich auch hier dem Vf. Spuren der Flüchtigkeit nachweiſen, mit der er allenthalben zu Werke gegangen iſt.

Beide genannte Schriften alſo ſind, indem ſie ſich nicht auf hiſtoriſchen Bericht beſchränken, ſondern eine Beurtheilung der von ihnen dargeſtellten Philoſophie bezwecken, zugleich Tendenzſchriften, und wir dürfen erwarten, über das Verhältniß der von ihnen beſprochenen Philoſophie zu den philoſophiſchen Tendenzen der Gegenwart näher durch ſie belehrt zu werden. Faſſen wir ſie in dieſer Beziehung ins Auge, ſo fällt, bei dem

---

*) Daß der Verf. auch ſonſt »très-rapidement« verfahren iſt, zeigt u. a. S. 12 die Erwähnung der Guhrauer'ſchen Sammlung als einer vollſtändigen Ausgabe von Leibnitzens Werken.

Gegenſatze ihrer beiderſeitigen Standpunkte, die Uebereinſtimmung des Geſichtspunktes auf, unter welchen ſie beide das Leibnitz'ſche Syſtem betrachten. Wir laſſen dahingeſtellt, wie viel von dieſer Uebereinſtimmung dem Gebrauche zuzurechnen iſt, welchen der Vf. der jüngern dieſer Schriften von der ältern gemacht zu haben ſcheint; erklären ließe ſich dieſelbe wohl auch auf anderm Wege, da zwiſchen den Standpunkten beider Verfaſſer, trotz ihres augenfälligen Widerſpruchs, noch immer, den Standpunkten älterer Syſteme gegenüber, eine gewiſſe Gemeinſamkeit ſtattfindet. Beide Verfaſſer konnten, ohne den Punkt dieſes Widerſpruchs zu berühren, das Verhältniß der Leibnitz'ſchen Philoſophie zu den gleichzeitigen und vorangehenden Syſtemen feſtſtellen. Sie konnten die eigenthümliche Bedeutung dieſer Philoſophie in die Wendung ſetzen, welche durch Leibnitz der von Carteſius und Spinoza in einſeitiger, unfruchtbarer Abſtraction gefaßte Subſtanzbegriff erhielt, indem Leibnitz zuerſt denſelben als identiſch mit dem Begriffe der thätigen Kraft zu faſſen wagte, ohne doch, — wie andere Philoſophen neben ihm (vergl. die gelungene Parallele bei Feuerbach S. 39 ff.), die ſich nicht eines gleichen Erfolges rühmen können, — aus der allgemeinen Grundlage der mechaniſchen Naturanſicht, die einmal für die damalige Philoſophie eine nothwendige Schranke, eine unabweisliche Bedingung des organiſchen, wiſſenſchaftlichen Fortſchritts bezeichnet, herauszutreten. Die Nothwendigkeit, daß unter dieſer doppelten Vorausſetzung, des Begriffs der Subſtanz, als thätiger Kraft, einerſeits, der mechaniſchen Naturanſicht, d. h. der Anſicht, welche alle Beſtimmtheit der ſinnlichen Erſcheinung auf die Begriffe der Ausdehnung und der Bewegung zurückführt, andererſeits, das Syſtem ein monadologiſches werden mußte, der Grund, weßhalb nach dieſen Prämiſſen kein anderes Syſtem, als die Monadologie in der Geſtalt, die eben Leibnitz ihr gegeben hat, möglich war, — dieſer Grund und dieſe Nothwendigkeit hätten bei Feuerbach, dem zwar die Einſicht in Beides ohne Zweifel nicht abzuſprechen iſt, wohl noch Gegenſtand einer ausdrücklichern

Erörterung werden können. Bei dem Vf. der zweiten Schrift, der von der Eigenthümlichkeit, von der relativen Berechtigung ſowohl, als Unwahrheit der mechaniſchen Naturanſicht, kein ſo ausdrückliches Bewußtſein mitgebracht zu haben ſcheint, war eine ſolche Deduction ohnehin nicht zu erwarten. Derjenige Punkt des Leibnitz'ſchen Syſtems, an welchen beide Verfaſſer, wiewohl in verſchiedenem Sinne, ihre kritiſchen Bemerkungen knüpfen, iſt dagegen das Verhältniß von Determinismus und Freiheitslehre in dieſem Syſteme. Beide Verff. ſtimmen dahin zuſammen, daß der Determinismus bei Leibnitz das Weſentliche, der Kern ſeiner philoſophiſchen Weltanſicht ſei, der Freiheitsbegriff und was damit zuſammenhängt, alſo namentlich der Begriff des Weltſchöpfers, der ſchöpferiſchen Urmonas, ein äußerlich Aufgetragenes, der Conſequenz des Syſtems Fremdes. Der wahre Gott des Leibnitz'ſchen Syſtems, ſo ſchreibt der franzöſiſche Kritiker Feuerbach nach, iſt die präſtabilirte Harmonie im Sinne einer Fichte'ſchen moraliſchen Weltordnung, eines ordo ordinans. Nur darin geht das Urtheil beider Kritiker auseinander, daß der Deutſche den Mangel des Leibnitz'ſchen Philoſophirens darin ſucht, daß er, den Dualismus von philoſophiſchem und theologiſchem Denken, in welchem ſein Zeitalter noch befangen war, für ſeine Perſon zu überwinden unvermögend, theologiſche Vorausſetzungen in die Philoſophie herübergenommen, und aus ihnen eine Reihe von Scheinbegriffen gebildet habe, die wir als ein hors d'oeuvre in ſeinem Syſteme figuriren ſehen, der Franzoſe dagegen in einer Verfehlung des ächten Freiheitsbegriffs, in der Unterſchiebung einer willenloſen determiniſtiſchen Scheinfreiheit für diejenige Freiheit, die ihren Sitz in dem von allen Feſſeln der Begriffsnothwendigkeit entbundenen Willen habe.

Der Satz der Leibnitz'ſchen Philoſophie, den wir von beiden entgegengeſetzten Seiten angefochten ſehen, iſt, wie unſere Leſer bemerkt haben werden, kein anderer, als der berühmte, welcher der Theodicee dieſes Denkers zum Grunde liegt, von dem Verhältniſſe des göttlichen Verſtandes zum göttlichen

Willen. Weil Leibnitz behauptet, daß in der göttlichen Intelligenz, vermöge der ewigen Wahrheiten, welche vor aller Thätigkeit des göttlichen Willens und unabhängig von dieſer Thätigkeit, den unerſchaffenen Inhalt der göttlichen Intelligenz ausmachen, das Bild oder der Begriff der „beſten Welt,“ nebſt einer Unendlichkeit von Begriffen anderer, unvollkommener Welten, von Ewigkeit her vorgezeichnet iſt, und daß die Thätigkeit des göttlichen Willens allein in der Realiſirung dieſes Begriffs beſteht: ſo glauben beide Kritiker ſich berechtigt, den Unterſchied des göttlichen Verſtandes und des göttlichen Willens, wie dieſer Philoſoph ihn beſtimmt, überhaupt für einen unwahren zu erklären. Dieſelbe unbedingte Nothwendigkeit, dieſelbe Unmöglichkeit des Nicht- oder Andersſeins, die nach Leibnitz zugeſtändlicher Weiſe dem Inhalte des göttlichen Verſtandes zukommt, treffe in der That auch den göttlichen Willen. Gott müſſe, — er könne nicht anders, — die Welt, und dieſe Welt, als die beſte von allen möglichen ſchaffen; dies ſei nicht etwa nur, wie Leibnitz behaupte, eine moraliſche, die Möglichkeit des Gegentheils nicht ausſchließende, ſondern allerdings auch eine metaphyſiſche Nothwendigkeit für Gott; jene Möglichkeit des Gegentheils aber, durch welche nach Leibnitz die moraliſche Nothwendigkeit ſich von der metaphyſiſchen unterſcheiden ſoll, ſei ein leeres Wort, bei welchem ſich nichts Vernünftiges denken laſſe. Daher bei Secretan die Beſchuldigung, daß das Leibnitz'ſche Syſtem, gleich allen rationaliſtiſchen, den Willen läugne oder ihn dem Verſtande, der Intelligenz, die nach dieſen Syſtemen Alles in Allem ſei, opfere; bei Feuerbach umgekehrt die Beſchuldigung, daß Leibnitz in Widerſpruch mit ſich ſelbſt gerathe, indem er, jener Nothwendigkeit zum Trotze, die er ſelbſt in ſeinem Begriffe der „ewigen Wahrheiten,“ dem göttlichen Verſtande zum Inhalt gebe, nichts deſtoweniger, den hergebrachten theologiſchen Vorurtheilen zu Gefallen, ein beneplacitum des göttlichen Willens, welches ſo, aber auch anders ausfallen konnte, annehme. — Wir unſererſeits ſind uns wohl bewußt, daß beide Beſchul-

dingungen nicht ſchlechthin als grundlos zurückzuweiſen ſind; aber wir glauben doch, daß ſo, wie ſie bei unſern Kritikern geſtellt ſind, der Tadel, den ſie enthalten, nur zum Theile das Syſtem, gegen das ſie gerichtet ſind, trifft, zum andern Theile aber auf die philoſophiſchen Vorausſetzungen beider Kritiker zurückfällt. Wahr iſt, daß bei Leibnitz von der abſoluten (metaphyſiſchen) und der hypothetiſchen (moraliſchen) Nothwendigkeit, ſtreng genommen, nur geſagt wird, ſie ſeien unterſchieden, aber nicht gezeigt, worin ihr Unterſchied beſteht; — wahr auch, daß dieſer Mangel einer wirklich wiſſenſchaftlichen Unterſcheidung auch den, von Leibnitz mehr poſtulirten, als factiſch nachgewieſenen Unterſchied von Verſtand und Willen trifft, um ſo mehr, als die Leibnitz'ſche Definition der Monas, als vorſtellender Subſtanz, eine genügende metaphyſiſche Baſis für dieſen Unterſchied vermiſſen läßt. Dieſe Mängel des Leibnitz'ſchen Philoſophirens ſind namentlich von Hrn. Secretan nicht ohne Geſchicklichkeit benutzt worden, um die Principien dieſes Syſtemes als unverträglich mit den Forderungen darzuſtellen, von denen ein „Syſtem der Freiheit" (auch dieſen Ausdruck hat er von Schelling aufgenommen) ausgehen müſſe, während Feuerbach ſeinerſeits noch leichteres Spiel hat, aus ihnen den Schluß zu ziehen, daß Leibnitz Unrecht gehabt habe, überhaupt eine von der Nothwendigkeit unterſchiedene Freiheit, einen von der Intelligenz unterſchiedenen, oder nicht in die Intelligenz aufgehenden Willen anzunehmen. Wir aber ſtimmen weder den Anmuthungen bei, welche beide Kritiker, jeder von ſeinem Standpunkte aus, an das beurtheilte Syſtem zu ſtellen ſich erlauben, noch auch der, Beiden gemeinſchaftlichen Behauptung, daß jene Unterſchiede ſo, wie ſie bei Leibnitz auftreten, weil ſie nicht wiſſenſchaftlich ausgeführte ſind, auch der ſpeculativen Bedeutung ermangeln. Daß ſie, auch unausgeführt, eine ſolche Bedeutung haben, vermöchte nur derjenige zu läugnen, der entweder ſelbſt ſich zu einer, jene zwei extremen Weltanſichten, der rein deterministiſchen Feuerbachs, oder der äquilibriſtiſchen, die Secretan, ſo wie unter den Deutſchen der

Rechtsphiloſoph Stahl, Schelling abgehört haben will *), ſich

*) Daß Schelling jemals in ſo ſchroffer Weiſe, wie es der Fall geweſen ſein müßte, wenn Hr. Secretan berechtigt ſein ſollte, von einer »identité de point de vue sur la liberté« zwiſchen ihm und Schelling zu ſprechen, oder wenn der Standpunkt Schellings für einen und denſelben mit den Vorausſetzungen der Stahl'ſchen Rechtsphiloſophie gelten ſollte, — die antirationaliſtiſche Verläugnung aller und jeder, dem göttlichen Verſtande inwohnenden, und ſomit auch dem göttlichen Willen vorangehenden Denknothwendigkeit ausgeſprochen haben könne, fällt uns von dem Verfaſſer der mit Recht gefeierten Abhandlung »über das Weſen der menſchlichen Freiheit ꝛc.« unmöglich, zu glauben, und wird auch durch die Aeußerungen der bekannten Vorrede zu Couſin, in welcher von dem »großen Rechte der Vernunft, im Beſitze des abſoluten Prius, ſelbſt des der Gottheit, zu ſein,« die Rede iſt, auf das Schlagendſte widerlegt. Einem Denker, wie Schelling, konnte es wahrlich nicht entgehen, was Manchen ſeiner Schüler entgangen zu ſein ſcheint, daß, wenn man doch nicht umhin kann, bei Analyſe des Schöpfungsbegriffs von einer hypothetiſchen Nothwendigkeit zu ſprechen und auf dieſe z. B. den Begriff oder die Möglichkeit des Böſen zurückzuführen, dieſe hypothetiſche Nothwendigkeit ihre Wurzel in einer abſoluten, alſo in einer ſolchen, die auch für Gott dies iſt, oder mit andern Worten, in einer Nothwendigkeit des göttlichen Verſtandes, welche die immanente Grenze oder Bedingung des göttlichen Willens bildet, haben muß. Das Mißverſtändniß mag dadurch veranlaßt ſein, daß Schelling, wie wir vermuthen, ſich laut und entſchieden gegen das Prädiciren der Nothwendigkeit von irgend einem Realen und Wirklichen als ſolchem, erklärt, daß er, mit andern Worten, die Nothwendigkeit lediglich als eine Schranke, lediglich als etwas Formales und Negatives, beſtehen läßt. So können wir uns auch wohl als möglich denken (Ref. iſt davon zwar nicht poſitiv unterrichtet, aber Nichts verhindert ihm, es anzunehmen): daß in Schellings gegenwärtiger Philoſophie der allerdings hart klingende Satz vorkommen mag (ſ. d. Schrift von Secretan S. 111), daß nicht Gott das Gute wolle, weil es gut ſei, ſondern daß das Gute gut ſei, weil Gott es wolle. Aber wenn er bei

bekennt, oder der, wenn er, gleich uns, ein Mittleres zwiſchen beiden für möglich, und für die von aller wahrhaften Philoſophie angeſtrebte Wahrheit erkennt, doch die bloße Aſſertion dieſes Mittleren, wie wir ſie bei Leibnitz antreffen, nicht für ausreichend hält, als ein Philoſophem, ſondern höchſtens als ein Glaubensbekenntniß zu gelten. Wer dieſes Letztere thut, mit dem ſtreiten wir nicht; wir unſern Theils jedoch bekennen, daß die Klarheit, die Energie und Entſchiedenheit, mit welcher Leibnitz zuerſt von allen Philoſophen dieſen Unterſchied, wenn auch nur in der Weiſe des unmittelbaren Bewußtſeins, als ein Poſtulat des geſunden Menſchenverſtandes und des ſittlichen Religionsglaubens, ohne die ſpeculative Dialektik, die allerdings, um ihn wiſſenſchaftlich zu begründen und zu erweiſen, unerlaßlich bleibt, aufgeſtellt und gegen alle damals bekannte Gegner nach beiden Seiten verfochten hat, uns zu genügen ſcheint, ſeiner That das Prädicat einer philoſophiſchen zu erwerben. Das Studium der Leibnitz'ſchen Schriften iſt, wegen der genannten Eigenſchaften, auch in jetziger Zeit zum Behufe der allgemeinen Orientirung über das Problem des Gegenſatzes von Freiheit und Nothwendigkeit höchlich anzuempfehlen, wenn auch dieſes Problem noch keineswegs durch ſie gelöſt

---

Schelling vorkommt, ſo hat er dort unſtreitig nicht den thörichten und trivialen Sinn, den die Vertheidiger eines grundloſen beneplacitum der Gottheit ihm beilegen, gegen welche Leibnitz kämpfte, ſondern den wahren und großen, daß das Gute nicht als etwas Formales, ſondern als etwas Subſtantielles, nicht als abgezogener Begriff des göttlichen Verſtandes, ſondern als das lebendige Weſen und Selbſt des göttlichen Willens zu denken iſt. Durch dieſe Behauptung, falls ſie nämlich ihm angehört, erhebt ſich Schelling in der That auch über Leibnitz, inſofern nämlich dieſer — was mit der abſtracten, mechaniſtiſchen Weiſe ſeines Philoſophirens zuſammenhängt — den Begriff des Guten, unter den übrigen veritates aeternae, nur als Inhaltsbeſtimmung des göttlichen Verſtandes und mithin als Vorausſetzung des göttlichen Willens ſetzte.

iſt; wir wüßten in der geſammten philoſophiſchen Literatur Nichts zu nennen, was kräftiger den Geiſt und das Bewußtſein des philoſophirenden Individuums vor den Einſeitigkeiten zu bewahren vermöchte, aus welchen ſich die moderne Speculation in Bezug auf dieſes Problem eben erſt noch herauszuringen hat.

Vielleicht werden unſere Leſer finden, daß wir mit vorſtehenden Erörterungen allzuweit von dem Geſichtspunkte abgeirrt ſind, der uns, wie wir am Eingange dieſes Artikels bemerklich machten, veranlaßt hat, die in der gegenwärtigen wiſſenſchaftlichen Literatur auftauchenden Studien der Leibnitz'ſchen Philoſophie mit einigen neueren, monadologiſchen Syſtemen zuſammenzuſtellen. Es iſt alſo Zeit, nach dieſem Geſichtspunkte hin wiedereinzulenken; und glücklicher Weiſe können wir dies mit einer Bemerkung thun, durch die wir zugleich die Auffaſſung des Leibnitz'ſchen Syſtemes in beiden vorgenannten Denkſchriften in einem wichtigen Punkte ergänzen und berichtigen zu können glauben. Was nämlich in beiden und, ſo viel uns wenigſtens bekannt, bisher allgemein überſehen wurde, das iſt der begriffliche Zuſammenhang, in welchem die Leibnitz'ſchen Philoſopheme über den Gegenſatz von Nothwendigkeit und Freiheit mit der monadologiſchen Hypotheſe dieſes Philoſophen ſtehen. Hätte man dieſen Zuſammenhang erkannt, ſo würde man nimmermehr darauf gekommen ſein, die Theodicee für ein hors d'oeuvre der Leibnitz'ſchen Philoſophie zu erklären; man würde vielmehr in der Grundlage dieſes Werkes den weſentlichen Grundgedanken des Leibnitz'ſchen Philoſophirens überhaupt wieder erkannt haben. Um ihn darin zu erkennen, genügt es, in der Analyſe des Subſtanzbegriffs, welche die Verfaſſer der beiden Denkſchriften mit Recht an die Spitze ihrer Darſtellung geſtellt haben, noch ein paar Schritte weiter zurückzugehen, als ſie es gethan haben. Es iſt wahr, der Begriff der Subſtanz wird bei Leibnitz als identiſch mit dem der thätigen Kraft gefaßt: aber wie iſt Leibnitz dazu gekommen, ihn ſo zu faſſen? Wir antworten: auf dem gerade entgegengeſetzten Wege von

demjenigen, auf dem Spinoza dazu gekommen iſt, die Subſtanz als causa sui zu faſſen. Dem Spinoza war das wahrhaft Seiende oder Wirkliche das, was nicht als nichtſeiend gedacht werden kann, deſſen Weſen, wie er es auszudrücken liebt, das Daſein in ſich ſchließt. Leibnitz erkannte umgekehrt, daß es zum Weſen derjenigen Wirklichkeit, welche den Gegenſtand unſerer Erfahrung ausmacht, alſo der erſcheinenden Wirklichkeit gehört, auch nicht ſein zu können, den Grund ihres Daſeins nicht in ſich, ſondern außer ſich zu haben. Dies der Inhalt des Satzes vom zureichenden Grunde, der, wie bekannt, eines der Grundaxiome ſeines Philoſophirens bildet. Er macht von dieſem Satze im Ganzen und Großen ſeines Syſtemes einen doppelten Gebrauch, indem er erſt das beharrliche Sein der Monaden und die präſtabilirte Harmonie, in welcher dieſe Monaden unter einander ſtehen, als den zureichenden Grund der wechſelnden Erſcheinungen, ſodann die ſchöpferiſche Urmonas, als den zureichenden Grund des Daſeins aller einzelnen Monaden und ihrer präſtabilirten Harmonie, beſtimmt. Auch die Monaden alſo ſind Leibnitzen weſentlich, mit alleiniger Ausnahme der Urmonas, ein Auchnichtſeinkönnendes; ſie ſind die Subſtanz, zu deren Annahme wir nicht, wie Spinoza zu der ſeinigen, durch immanente Denknothwendigkeit, — durch den ontologiſchen Beweis, — ſondern durch die Wahrnehmung eines Erſcheinenden, welches unabläſſig den factiſchen Beweis ſeines Auchnichtſeinkönnens führt, indem es nämlich unaufhörlich vom Nichtſein in das Sein, und vom Sein in das Nichtſein übergeht, — alſo durch den kosmologiſchen Beweis — genöthigt werden. Derſelbe kosmologiſche Beweis führt nach Leibnitz erſt in zweiter Potenz zur Annahme eines Nichtnichtſeinkönnenden, einer Urmonas, welche causa sui iſt, und deren Daſein mithin auch auf ontologiſchem Wege, durch reine Denknothwendigkeit, bewieſen werden kann. Die Unendlichkeit der geſchaffenen Monaden aber iſt, da es in ihrem Begriffe liegt, nicht durch ſich ſelbſt zu ſein, das, was dieſe Monaden ſind, weſentlich nur dadurch, daß dieſelben Grund eines Andern, als ſie

ſelbſt, nämlich ihrer unendlich wechſelnden Perceptionen ſind, das heißt mit andern Worten, daß ſie ſich als thätige Kräfte manifeſtiren; womit denn eben die Definition des Leibnitz'ſchen Subſtanzbegriffs, von der unſere beiden Verfaſſer ausgehen, gefunden iſt.

Wenn nun, wie wir hier gezeigt haben, die Leibnitz'ſche Monadenlehre ihrem innerſten Grunde nach auf der Anerkennung des Gegenſatzes von Nothwendigkeit und Freiheit beruht, wenn ſie auf einer Definition des Seins *) oder der Wirklichkeit beruht, der, indem er das Sein mit dem Begriffe der Thätigkeit, der wirkenden Kraft, identiſch ſetzt, jenen großen Gegenſatz als einen wahren und wirklichen zu ſeinem inwohnenden Momente hat: ſo gilt ganz das Gegentheil von demjenigen monadologiſchen Syſteme, welches in der Gegenwart den größten Ruf erlangt hat, von dem Herbart'ſchen. Der Begriff des Seins, welcher den Herbart'ſchen Monaden oder „einfachen Weſen" zum Grunde liegt, liegt außerhalb dieſes Gegenſatzes, ſo wie überhaupt außerhalb der Gegenſätze, durch welche ſich die moderne Speculation in Kant, Fichte, Schelling und Hegel hindurchbewegt hat. Er verhält ſich gleichgültig gegen die Kategorieen der Modalität, eben ſo, wie gegen alle andern Beſtimmungen, welche der Speculation dazu dienen, dieſen Begriff, ſobald er auf Reales angewandt werden ſoll, nicht in der Nacktheit der „reinen Poſition," ſondern ſogleich mit einem beſtimmten, wenn auch nur formalen, Inhalte verſehen zu denken. Von den Anhängern des Herbart'ſchen Syſtemes wird natürlich dieſer Umſtand dem Urheber deſſelben zum Ruhme angerechnet. Namentlich Leibnitzen gegenüber, deſſen Syſtem vollendet und zur Ruhe gebracht zu haben, das Herbart'ſche ſich rühmt **), ſucht man eben dies als

---

*) Mit Recht ſagt Secretan, da wo er von der Begriffsbeſtimmung der Monade handelt (S. 22): Il ne s'agit de rien moins que de savoir ce que c'est que d'être.

**) S. die nachher anzuführende Schrift von Taute, S. 475.

weſentlichen Fortſchritt gelten zu machen, daß nur in den Herbart'ſchen, nicht in den Leibnitz'ſchen Monaden die Analyſe der Erfahrung bis zu jener letzten, einfachſten Abſtraction hindurchgedrungen ſei, worin ſie erſt wirklich zur Ruhe kommen könne, um von ihr aus den umgekehrten, ſynthetiſchen Weg des Erkennens zu betreten. Von jedem andern philoſophiſchen Standpunkte dagegen muß dieſe Enthaltſamkeit von allen nähern Beſtimmungen im Begriffe der abſoluten Poſition, der Herbart'ſchen Philoſophie als ein Mangel an Bildung des Gedankens angerechnet werden; als eine Dürftigkeit des aprioriſchen, metaphyſiſchen Denkens, welches in jener Philoſophie nicht zu dem Bewußtſein gelangt iſt, dem auf eine oder andere Weiſe in allen andern philoſophiſchen Standpunkten, allenfalls dem der alten Eleaten ausgenommen, ſein Recht geworden iſt, — zu dem Bewußtſein, daß, um zu ſein, mehr dazu gehört, als nur ſein. Die Herbart'ſche abſolute Poſition, — ſo wird man, wenn man die monadiſtiſchen Syſteme unter ſich ſelbſt vergleichen will, von dem Leibnitz'ſchen Standpunkte aus ſagen müſſen, — ſchließt eine Verläugnung des Begriffs der ewigen Wahrheiten oder der angeborenen Erkenntniſſe in ſich, und zerſtört dadurch die wahrhafte, wiſſenſchaftliche Grundlage der Monadologie. Sie macht die „einfachen Weſen" zu einer bloßen Hypotheſe zum Behufe der Erklärung, oder vielmehr nur Zurechtſtellung der Erfahrung, und zwar einer ſolchen Erfahrung, die nur durch den logiſchen Grundſatz des Widerſpruchs, nicht zugleich durch den des zureichenden Grundes, durch welchen erſt eine reale Erkenntniß zu erreichen wäre, geleitet iſt.

Um dieſe Parallele zwiſchen Leibnitz und Herbart näher zu motiviren, wäre vor Allem die Art und Weiſe, wie der letztgenannte Philoſoph die Totalität der Erſcheinungswelt aus „Störungen" und „Selbſterhaltungen" der einfachen Weſen zu erklären ſucht, mit dem Leibnitz'ſchen Philoſopheme zuſammengehalten, welches bekanntlich dieſe Welt aus Vorſtellungen der Monaden entſtehen läßt. Auch hier kann Herbarten das Ver-

dienſt nicht beſtritten werden, wenn man die Stellung der oberſten Realprincipien als ein Geſchäft nur der Analyſe des Gegebenen betrachtet, in dieſer Analyſe weiter, als Leibnitz, zurückgegangen zu ſein. Denn während Leibnitzen der Begriff der Vorſtellung (perceptio) ein Letztes iſt, um die Thätigkeit der Monaden nach ihrer nähern Beſchaffenheit zu bezeichnen, ſo behandelt Herbart, obgleich er mit Leibnitz darin zuſammentrifft, daß auch er alle innern Affectionen, wenigſtens ſolcher einfachen Weſen, deren Affectionen für uns Gegenſtand nicht bloß einer äußerlichen, ſondern einer innern Erfahrung ſind, alſo der geiſtigen und ſeeliſchen, auf den Begriff der Vorſtellung zurückführt, doch dieſen Begriff ſelbſt als einen noch weiter zu analyſirenden betrachtet; und bekanntlich fällt dieſe Analyſe bei ihm dahin aus, daß „Vorſtellung" nichts Anderes iſt, als die Selbſterhaltung eines einfachen Weſens gegen eine von Außen, durch ſein Zuſammenſein mit andern einfachen Weſen, erlittene Störung. — Aber durch dieſen Weg des Vergleichens wäre die Würdigung des ſpeculativen Gehalts beider Syſteme nur erſt unter den Geſichtspunkt geſtellt, welchen die Eigenthümlichkeit des Herbart'ſchen, aber noch nicht unter den, welcher die Eigenthümlichkeit des Leibnitz'ſchen, für ſich in Anſpruch nimmt. In Bezug auf Leibnitz nämlich wäre eben dies eine irrige Vorausſetzung, wenn man den Begriff der vorſtellenden Monade als einen einſeitig nur durch Analyſe der Erfahrung gewonnenen anſehen wollte. Er iſt, wenigſtens nach Einer Seite hin, vielmehr ein aprioriſcher; er iſt der concrete Ausdruck für die nothwendige, im reinen Vernunftbewußtſein als „ewige Wahrheit" vorgefundene Beſtimmung des Seins, als ſolchen, des wahren, wirklichen Seins. Darum wird dort auch wenigſtens der Urmonas in der Beſtimmung, in der auch ſie geſetzt iſt, als unendlich thätiger, d. h. als in einer Unendlichkeit von Perceptionen und Vorſtellungen ſich bewegender, abſolutes, ſchlechthin nothwendiges Daſein zugeſchrieben, während freilich das Daſein der übrigen Monaden, während, mit andern Worten, der Begriff der Schöpfung, auch dort nur als eine

zur Erklärung der Erfahrung gegebene Hypotheſe gelten kann. Bei Herbart dagegen hat die Lehre von den einfachen Weſen und ihren Störungen und Selbſterhaltungen durchaus kein Moment der Apriorität oder Vernunftnothwendigkeit. Die „einfachen Weſen" könnten eben ſo gut in alle Ewigkeit, ohne ſich einander zu ſtören, und ohne gegen Störungen zu reagiren, bei einander ſein; dann würden wir freilich keine bunte Mannichfaltigkeit der Erſcheinung, ſondern nur ein einfaches, ſich ſelbſt gleiches Sein haben, von welchem nicht zu ſagen wäre, wodurch es von dem Nichts ſich unterſcheiden ſoll. Eine Nothwendigkeit dagegen, die ſchon in der reinen Poſition als ſolcher läge, ſich in eine Mannichfaltigkeit von Beſtimmungen zu dirimiren und dadurch ſich eine dem reinen Denken erkennbare Beſchaffenheit zu geben, iſt nach dieſem Philoſophen eben nicht vorhanden. Bei Leibnitz iſt ſolche Nothwendigkeit allerdings vorhanden; ſie iſt dort zwar nicht methodiſch entwickelt, weil dieſer Denker nicht dazu gekommen iſt, ſeine Scientia universalis, wo für ſolche Entwicklung, die ſich in einer ſyſtematiſchen Darſtellung der „ewigen Wahrheiten" hätte ergeben müſſen, der Ort geweſen wäre, auszuarbeiten; aber ſie hat ihren Ausdruck gefunden eben in demjenigen Begriffe, welcher bei demſelben die Stelle einnimmt, an welche von Herbart die „reine Poſition," oder, als objectiver Ausdruck dieſer Poſition, die „einfachen Weſen" geſetzt ſind, d. h. eben in dem Begriffe der Monas, der es weſentlich, nicht zufällig iſt, Vorſtellungen zu haben oder als vorſtellende zu ſein.

An dieſe kurze Andeutung über den ſpeculativen Grundcharakter des Herbart'ſchen Syſtemes, deren Inhalt Ref. vorlängſt anderwärts weiter ausgeführt hat *), knüpfen wir hier die Anzeige einer Schrift, die mehr, als viele andere, ſich dazu eignet, Geſichtspunkte für die Betrachtung dieſes Syſtems zu geben, die von allgemeinerem, nicht bloß von einem auf den

*) In einer Geſammtrecenſion einer Reihe von Schriften Herbarts und ſeiner Anhänger, Berliner Jahrbb. Auguſt 1835.

noch immer ziemlich eng gebliebenen Kreis der Schule beſchränkten Intereſſe ſind. Wir meinen die Grundlehren der Religionsphiloſophie von M. W. Drobiſch (Leipzig 1840), ein durch anſprechende, würdig ausgedrückte Geſinnung und gebildete, geſchmackvolle Darſtellung ausgezeichnetes Büchlein, welches durch die genannten Eigenſchaften gewiß nicht verfehlen würde, der Philoſophie, zu der es ſich bekennt, Freunde zu erwerben, wenn es nur nicht gerade durch die ihm eigenthümlichen Vorzüge in einen bedenklichen Widerſpruch mit dem Charakter dieſer Philoſophie, ſo wie es ſelbſt ihn beſtimmt, verſetzt würde. — Der Vf. bezeichnet (S. 5) den Geiſt der Herbart'ſchen Philoſophie auch hier, wie er ihn ſchon früher, in ſeinen „Beiträgen zur Orientirung über Herbart's Syſtem," bezeichnet hatte, als den Geiſt exacter Forſchung. Dies iſt, zur Charakteriſirung des Eigenthümlichen dieſer Philoſophie, ohne Zweifel ein glückliches Wort; man kann ihr dieſes Prädicat zugeſtehen, auch ohne damit ſo einſeitig, wie der Vf., ein Lob ausſprechen zu wollen. Auch Leibnitz, in dem Plane zu ſeiner scientia generalis oder universalis beabſichtigte die Philoſophie zur science exacte zu erheben; aber er iſt, wie wir ſehen, an der Unausführbarkeit dieſes Unternehmens geſcheitert. Es iſt nämlich nicht zu überſehen, daß der Begriff exacter Wiſſenſchaft in dem Sinne, den man ſelbſt den exacten nennen kann, — den die Franzoſen befolgen, wenn ſie von den sciences exactes nicht nur die littérature, nicht nur die Geſchichte im weiteſten Wortſinne, ſondern auch die sciences morales et politiques, ſondern auch die Sprachwiſſenſchaft u. ſ. w. auszuſchließen pflegen, — nur ſo weit reicht, ſo weit die Anordnung der Mathematik auf dem Gebiete des concreten, realen Daſeins reicht, ſo weit, mit andern Worten, dieſes Daſein unter dem Geſetze des Mechanismus ſteht. Wo das Bereich dieſer Geſetze aufhört, wo die Mathematik uns im Stiche läßt: da hebt für die science exacte das Bereich der Hypotheſen an, da ſchlägt das exacte Wiſſen in ein bloßes Meinen, Rathen und Vermuthen um. Die Philoſophie, als exacte

Wiſſenſchaft behandelt, hat daher nothwendiger Weiſe die Tendenz, das Leben der Natur, und wo möglich auch das des Geiſtes, als einen mechaniſchen Prozeß darzuſtellen; die Principien dieſes Prozeſſes, von denen Leibnitz mit Recht bemerkt, daß ſie nicht ſelbſt mechaniſche ſein können, tragen für ſie weſentlich nur den Charakter von Hypotheſen, um jenen Prozeß möglich zu machen. Dies ſcheint der Vf. der vorliegenden Schrift zwar nicht zugeben zu wollen, indem er (S. 228) innerhalb des Herbart'ſchen Syſtemes noch zwiſchen Hypotheſen, deren Ungewißheit er zugibt, und den, angeblich ſelbſt auf exacte Weiſe gewußten Principien des Syſtems unterſcheidet. Aber jeder Phyſiker giebt es in Bezug auf ſeine Wiſſenſchaft zu: nur die Ergebniſſe wirklicher Berechnung, nicht das dieſen Berechnungen als reales Subſtrat zum Grunde Gelegte, gilt dem Phyſiker als der Inhalt ſeines exacten Wiſſens. — In dem Gewande einer ſinnreichen Hypotheſe erſcheint aus dem angegebenen Grunde auch die geſammte Leibnitz'ſche Philoſophie. Da indeſſen Leibnitz den Lieblingsſatz der damaligen Wiſſenſchaft, dem auch ſeine scientia generalis dienen ſollte, daß „in der Natur Alles mechaniſch zugehe," nur auf die ungeiſtige Natur beſchränkt hatte, ſo ſtand dieſe Hypotheſe zu dem geſammten Inhalte des geiſtigen Daſeins in einem andern Verhältniſſe, und es war in ihr der Platz für wahrhaft ſpeculative, auf anderm Wege, als dem des Calculs und der Hypotheſe zu gewinnende Ideen gegeben, dergleichen ſie denn auch, wie wir nach allem vorhin Geſagten zu urtheilen nicht umhin können, allerdings in reicherem Maaße, als ihre jüngere Schweſter, in ſich aufgenommen hat. Dieſe nämlich, die Herbart'ſche Philoſophie, iſt in dem Unternehmen, die Philoſophie zur science exacte zu erheben, noch einen Schritt weiter gegangen. Sie hat den mechaniſchen Prozeß, deſſen Aufzeigung von dieſem Standpunkte aus als das eigentlich allein weſentliche Geſchäft aller wiſſenſchaftlichen Forſchung gelten muß, auch über das Geiſtes- und Seelenleben zu erſtrecken gewagt. Ihre Hypotheſen ſind, wenn man will, einfacher, als die Leibnitz'ſchen; aber ſie haben

auch weniger, oder vielmehr ſie haben gar Nichts, oder höch-ſtens nur ein Minimum von einem Gehalte, der ſie über den Charakter der bloßen Hypotheſe hinausheben, der ihnen eine von der Wahrheit des mechaniſchen Prozeſſes, die ſie zu erklären dienen ſollen, unabhängige Wahrheit mittheilen könnte.

Wenn wir nun in dem Unternehmen, von dem Herbart'ſchen Standpunkte aus, noch dazu mit dem ausgeſprochenen Bewußtſein über die Eigenthümlichkeit dieſes Standpunktes, eine Religionsphiloſophie aufzuſtellen, einen Widerſpruch zu entdecken glauben, ſo bezieht ſich dies, wie man leicht ſieht, nicht darauf, daß auch der Begriff der Gottheit, als wirkender Subſtanz, ſammt den übrigen religiöſen Begriffen, die in ſeinem Gefolge auftreten, in einem ſolchen Syſteme, theoretiſch betrachtet, nur die Bedeutung von Hypotheſen, nicht von Ideen im wahrhaften Wortſinne, haben kann. Stände dieſer Begriff, als Hypotheſe zur Erklärung einer auf den Mechanismus reducirten Erfahrung, bei Herbart in gleichem Range mit den übrigen Hypotheſen des Syſtemes, ſo würden wir dieſem Syſteme die Anerkennung ſeiner innern Konſequenz nicht verſagen; auch dann nicht, wenn Herbart etwa zur weitern Begründung und Befeſtigung dieſer Hypotheſe praktiſche, d. h. moraliſche, oder, — worauf nach ihm bekanntlich alles Moraliſche hinauskommt, — äſthetiſche Motive herzunähme. Es würde uns dann nicht einfallen, in die Anklage des theoretiſchen Atheismus einzuſtimmen, welche in einem frühern Aufſatze gegenwärtiger Zeitſchrift (für den übrigens Ref. nicht etwa hiermit eine ſolidariſche Verantwortlichkeit auf ſich nehmen will), gegen das Syſtem Herbarts erhoben worden iſt; worauf die Vorrede der Schrift von Drobiſch in einem Tone antwortet, der gegen die milde, beſonnene Haltung der übrigen Schrift auffallend abſticht, und nicht eben den Eindruck erweckt, aus einem ruhigen, überlegenen Bewußtſein von der Güte der Sache, die der Vf. vertheidigt, hervorgegangen zu ſein. Allein eben dies, daß die Idee der Gottheit in Herbarts Syſteme den Rang einer ſolchen Hypotheſe einnimmt, oder irgendwie einzunehmen vermag, eben

dies iſt es, was wir auf das Entſchiedenſte in Abrede ſtellen müſſen. Bekanntlich weiß Herbart von keinem andern, als nur von dem gewöhnlichen teleologiſchen Beweiſe für das Daſein Gottes. Auch der Verfaſſer der vorliegenden Religionsphiloſophie, in deſſen Werke die Abhandlung über dieſe Beweiſe (S. 89—188) den am meiſten hervortretenden Theil ausmacht, ſtimmt mit dem Urheber des Syſtemes in der Verwerfung jeder Möglichkeit eines ontologiſchen und kosmologiſchen Beweiſes überein; den teleologiſchen aber ſucht er, in das Kant'ſche Reſultat einſtimmend, daß derſelbe, für ſich genommen, nur eine hohe Wahrſcheinlichkeit, aber keine eigentliche Gewißheit eines intelligenten Welturhebers zu bewirken ausreiche, durch jene praktiſchen oder ethiſch-religiöſen Betrachtungen zu ergänzen, aus welchen Kant den von ihm ſo genannten moraliſchen Beweis gebildet hat. Indeß, ſo viel Fleiß auch Hr. Drobiſch auf dieſe ethiſche, von ihm mit manchen eigenthümlichen, und zwar glücklichen Wendungen bereicherte Ausführung verwandt hat, welcher er ſelbſt den Namen einer „moraliſch-teleologiſchen Begründung des Glaubens an die Vorſehung" hat geben wollen: ſo wird er doch unſtreitig ſelbſt zugeben, daß der Standpunkt, auf welchen uns dieſelbe ſtellt, in theoretiſcher Beziehung von dem rein teleologiſchen Standpunkte Herbarts nicht weſentlich verſchieden iſt. Die Wahrnehmung wirklich in der Natur angeſchauter Zwecke, und das moraliſche Poſtulat einer nicht angeſchauten Zweckmäßigkeit, deren Annahme aber nothwendig iſt, um unſerm ſittlichen Handeln eine Baſis zu geben, ſollen zuſammenwirken, uns die wirkliche Weltordnung als das Werk eines intelligenten, nach Zwecken handelnden Urhebers denken zu laſſen. Gegen die Vereinbarkeit dieſer Vorſtellungsweiſe mit den Principien der Herbart'ſchen Metaphyſik behält der Einwand ſeine volle Kraft, den Ref. vor ſechs Jahren gegen die Herbart'ſche Gotteslehre erhoben hat. „Was ſollen wir zu der Verblendung ſagen, die es Herbart gänzlich unbemerkt hat bleiben laſſen, daß, nach ſeinen metaphyſiſchen Prämiſſen, er durch die Zurückführung der Zweckmäßigkeit des Univerſum

auf einen nach Zwecken wollenden und handelnden Urheber ſich in einen Regreß in's Unendliche verwickelt? Er ſcheint in der That an dieſer Stelle ganz vergeſſen zu haben, daß Denken, Wollen und Beſchließen, was er hier dem Welturheber zuſchreibt, nichts Anderes, als Vorſtellen iſt, und alſo auf die Acte der Selbſterhaltung eines einfachen Weſens gegen von Außen kommende Störungen zurückgeführt werden muß. Soll alſo dieſes Alles von Gott prädicirt werden, ſo wird hiermit in Gottes einfachem Selbſt nicht bloß die Möglichkeit, ſondern die Wirklichkeit von außen kommender Störungen geſetzt. — — Da aber weiter das Vorſtellen Gottes nicht einfaches Vorſtellen, ſondern der unendlich complicirte Act der tiefſten Gedankenverbindung ſein ſoll, dieſer Act aber, oder die innere Bildung, die er vorausſetzt, an wundervoller Zweckmäßigkeit der Zweckmäßigkeit des äußern Weltbaues, die von ihm ausgehen ſoll, auf keine Weiſe nachſtehen kann, ſo wird mit völlig gleichem Rechte, wie für dieſe, auch für jene, ein verſtändiger Urheber, alſo ein Schöpfer des Schöpfers, gefordert, und ſo fort rückwärts in's Unendliche." — Wir wiſſen nicht zu ſagen, ob vielleicht der Vf. dieſen Einwand im Sinne gehabt hat (bisher haben die Anhänger Herbarts ihn nur zu ignoriren für gut gefunden), wenn er (S. 229), nachdem er im Vorhergehenden Gott als Geiſt, analog in allen Hauptbeziehungen dem menſchlichen Geiſte, denken gelehrt, die Frage aufwirft: „ob wir von dieſer Erkenntniß aus nicht noch weiter gehen können und gehen müſſen? Ob wir nicht die Vorſtellungen der Weltſeele uns als ihre Selbſterhaltungen denken müſſen, wie unſere eigenen Vorſtellungen? Wie aber möge ſie denn zu ihnen gelangt ſein? Der Geiſt ſei die innere Bildung der Seele; woher nun die der Weltſeele?" Natürlich vermag der Vf. auf dieſe Fragen nicht anders, als ausweichend zu antworten. „Wir befinden uns hier einem Myſterium gegenüber, das ewig ein undurchſichtiger, dichter Schleier unſern Blicken entziehen wird. Es muß uns genügen und kann uns genügen, zu wiſſen, daß und wie wir uns Gott als ſeiend und

wirkend vorzuſtellen haben, die Frage nach dem Gewordenſein Gottes iſt ungereimt.“ — Warum ungereimt? Etwa, weil, „ſo fragen, heißt, entweder den Schöpfer zum Geſchöpfe erniedrigen, oder inconſequenter Weiſe von Neuem den bereits aufgegebenen Verſuch machen, den Zufall oder die Nothwendigkeit zum Weltſchöpfer zu erheben?“ — Aber iſt es denn nicht Herbart ſelbſt, der uns in die Nothwendigkeit dieſer Alternative verſetzt? Wenn, nach Herbart, die „Widerſprüche im Ich“ den Begriff des „Ich,“ das heißt des denkenden, ſelbſtbewußten, nach Zwecken handelnden Geiſtes, zu einem undenkbaren machen, es ſei denn, daß wir dieſen Geiſt, mit dem genannten Denker, als ein „einfaches Weſen“ zu denken uns entſchließen wollen, deſſen Selbſterhaltungen, d. h. ſeine Vorſtellungen, zu dem unendlich kunſtvollen Gewebe einer innern Bildung ſich vereinigt haben, welches gewiß nicht minder, als der feinſte, zuſammengeſetzteſte Organismus, als ein Gebilde der tiefſten, abſichtsvollſten Berechnung anzuſehen iſt: wie ſollte nicht ganz daſſelbe auch von dem göttlichen Ich gelten müſſen? Oder, wenn die Philoſophie, als die „Kunſt des widerſpruchloſen Denkens“ Vorſtellungen im göttlichen Geiſte ohne Widerſpruch zu denken vermag, die etwas Anderes ſind, als Selbſterhaltungen gegen äußere Störungen; eine „innere Bildung“ des göttlichen Geiſtes, die auf einem andern Wege zu Stande gekommen iſt, als auf dem von dem Principe innerer Zweckmäßigkeit durchdrungenen der organiſchen Wechſelverkettung und Wechſelwirkung: warum vermöchte ſie Beides nicht auch in Bezug auf den menſchlichen Geiſt? Der Vf. erwiedere uns nicht, daß es an der wiſſenſchaftlichen Berechtigung fehle, ſolche Fragen aufzuwerfen, weil „die Nothwendigkeit des Glaubens nicht die Nothwendigkeit des Seins, der Glaube keine aufgedrungene, ſondern eine freie Poſition iſt!“ Was für ein Glaube kann uns zwingen, durch freie Poſition etwas logiſch Undenkbares zu ſetzen? Die Herbart'ſche Philoſophie wird uns doch nicht zu dem Credo, quia absurdum est zurückführen wollen? — Will dieſe Philoſophie ſich, dem modernen Pantheismus gegenüber,

gegen welchen es auch in dem vorliegenden Werke nicht an herben Anklagen fehlt, ihres Glaubens an eine perſönliche Gottheit rühmen, ſo liegt es ihr vor Allem ob, den Begriff dieſes Gottes denkbar zu machen. Dieſer Aufgabe aber hat ſie offenbar ſo lange nicht genügt, ſo lange ſie nicht für die Erklärung des Begriffes der Perſönlichkeit überhaupt, d. h. des denkenden und wollenden Ich, als ſolchen, einen andern Weg gefunden hat, als den bisher von ihr eingeſchlagenen, deſſen Richtung nur iſt, das Ich als Glied einer beſtehenden Weltordnung, nicht aber als Urheber einer ſolchen Weltordnung begreiflich zu machen. Bis dahin bleibt, was man mit Unrecht von der Leibnitz'ſchen Philoſophie behauptet hat, in Bezug auf die Herbart'ſche vollkommen wahr, daß ſie es auf wiſſenſchaftlichem Wege, — vermöge ihrer praktiſch-äſthetiſchen Principien nämlich, denn auch hieran haben die metaphyſiſchen keinen Theil, — nur bis zum Begriffe einer ſittlichen Weltordnung bringt, während der Begriff eines intelligenten Weltordners eine unbegründete, von Außen herzugenommene Aſſertion iſt.

Von Intereſſe iſt es übrigens, in der vorliegenden Schrift eine beſtimmte Erklärung in Betreff eines Punktes zu finden, hinſichtlich deſſen wenigſtens Ref. bisher über die eigentliche Meinung der Herbartſchen Philoſophie im Unklaren geblieben war, — vielleicht, daß ihm eine irgendwo von dem Urheber des Syſtemes bereits darüber abgegebene Erklärung unbemerkt geblieben iſt. Wir erfahren nämlich, daß der Theismus des Syſtemes nicht ſo weit geht, eine Schöpfung im ſtrengen Sinne, als einen zeitlichen Urſprung auch der „einfachen Weſen" behaupten zu wollen. „Die einfachen Elemente der Dinge, die realen Weſen, die Monaden, können nicht geſchaffen ſein; es liegt in dem Begriffe des einfach Seienden, nicht entſtanden, nicht geworden, nicht in Beziehung auf und durch Anderes geſetzt zu ſein; das Seiende ſteht auf ſeinen eignen Füßen, es ſtützt ſich nicht auf Anderes; es giebt keine Urſache des Seins, keine Kraft, zu ſein" (S. 202). Daß dieſe Sätze als Konſequenzen in dem Herbart'ſchen Syſteme enthalten ſind, war uns

zwar nicht entgangen. Sollen die Begriffe der Zeit, der Veränderung, der Möglichkeit und Wirklichkeit u. ſ. w. erſt, wie Herbart's Metaphyſik es bekanntlich zu thun unternommen hat, aus dem Begriffe der „einfachen Weſen“ entwickelt werden, ſo wäre es allerdings ein Widerſpruch, dieſe Weſen ſelbſt als zeitlich entſtanden zu denken. Dennoch waren wir im Zweifel darüber geblieben, ob Herbart geſonnen ſei, dieſe Konſequenz den religiöſen Anforderungen gegenüber gelten zu machen, da er es doch einmal nicht hat verhindern können — wenn auch nicht eingeſtehen wollen, — daß durch dieſe Anforderungen die Strenge jener Konſequenz in andern Punkten durchbrochen wird. Der Vf. ſeinerſeits richtet ſein Beſtreben darauf, zu zeigen, daß dem religiöſen Bedürfniſſe durch die Annahme einer bloßen Anordnung der Welt, einer Schöpfung, nicht aus dem abſoluten, ſondern wie er es nennt, aus dem relativen Nichts (S. 263), genügt werde. Wäre es möglich, das religiöſe Intereſſe überhaupt in der Weiſe von dem ſpeculativen abzutrennen, wie er es verſucht hat, ſo würde man ihm vielleicht dieſe Behauptung zugeben können; wiewohl auch dann nur in Bezug auf jene praktiſch-moraliſche Religioſität, die ſich mit dem moraliſch-teleologiſchen Beweiſe begnügt, nicht in Bezug auf die tiefere chriſtliche Religioſität, die auf der Idee der Menſchwerdung Gottes beruht. Allein wenn es, auch nach unſern obigen Andeutungen als unbeſtreitbar feſtſteht, daß jede teleologiſche Weltbetrachtung ihre ſpeculative Berechtigung nur in einer ſolchen Idee des Seins oder der Wahrheit hat, welche, wie dies z. B. von dem als Idee erfaßten Begriffe des Geiſtes gilt, die Zweckbeziehung als nothwendiges Moment in ſich trägt: ſo kann ſich gegen dieſe Nothwendigkeit des ſpeculativen Denkens auch die unbefangene, natürliche Religioſität nicht gleichgültig verhalten; ſie kann nur in dem Begriffe eines Weltſchöpfers im ſtrengſten Wortſinne ihre Beruhigung finden. Von unſerm Vf. würden wir es, bei dem offenbaren Uebergewichte, welches in ſeinem Gemüthe die ſittlich-religiöſen Intereſſen über die ſpeculativen Vorurtheile der Schule gewonnen

haben, folgerichtiger gefunden haben, wenn er, auf den Anſpruch einer **exacten** Kenntniß, wie der Gottheit, ſo auch der „einfachen Weſen", als ſubſtantieller Grundlage der Welt, dann freilich verzichtend, — welcher Anſpruch indeß, wie vorhin gezeigt, auch nach dem gewöhnlichen Begriffe von exactem Wiſſen ſich ohnehin nicht halten kann, — auch dieſe Weſen von der Nothwendigkeit, ihren Urſprung in einem Höheren zu haben, nicht hätte ausſchließen wollen; zumal da die Herbart'ſche Lehre von der Unerkennbarkeit des An-ſich oder der einfachen Qualität dieſer Weſen ihm hierzu einen bequemen Uebergangspunkt darbot.

Die formalen Vorzüge, welche wir an der Schrift von Drobiſch rühmend anerkennen durften, treten in ein noch helleres Licht, wenn wir dieſe Schrift mit einer andern, gleichzeitig erſchienenen Bearbeitung der Religionsphiloſophie vom Standpunkte Herbart's zuſammenſtellen *). Dem äußern Umfange nach wenigſtens dreifach größer, als die erſtgenannte Schrift, und einen zweiten, vielleicht eben ſo umfangreichen Theil, welcher die „Philoſophie des Chriſtenthums" enthalten ſoll, in Ausſicht ſtellend, dabei mit endloſen hiſtoriſchen Erörterungen angefüllt, die immer nur auf ein und daſſelbe, dem des Standpunktes der Schrift nicht unkundigen Leſer von vorn herein bekannte Reſultat hinauskommen, bietet das Werk von **Taute** eine Lectüre, welche von Anfang bis zu Ende durchzubringen, kaum der geduldigſte Leſer, oder der für Herbart's Philoſophie, die er hier noch einmal — ſo gut wie in ihrer ganzen Breite entwickelt findet — noch ſo enthuſiaſtiſch eingenommene, über ſich vermögen wird. Es fällt uns ſchwer, dem Verfaſſer, der es ohne Zweifel ehrlich meint, und redlichen Fleiß auf ſeine Arbeit gewandt hat, es ſagen zu müſſen, aber die Pflicht gegen unſere Leſer zwingt uns dazu: das Buch iſt, ſo

*) Religionsphiloſophie. Vom Standpunkte der Philoſophie Herbart's. Von G. F. Taute. Erſter Theil. Allgemeine Religionsphiloſophie. Elbing 1840.

weit es bis jetzt vorliegt, neben den eigenen Schriften Herbart's und der vorhin besprochenen von Drobiſch, vollkommen überflüſſig. An die religionsphiloſophiſchen Probleme kommt der Vf. erſt in dem letzten Capitel dieſes Bandes, nachdem er ſich vorher durch 706 — ſage ſiebenhundert und ſechs enggedruckte Seiten mit den Vorbereitungen dazu herumgeſchlagen hat. Und was iſt denn zuletzt das Ergebniß dieſer Rieſenarbeit? „Zu einer ſpeculativen Theologie in rein objectiver Bedeutung, ſind uns die Thatſachen, wohl nicht ohne Grund, verſagt [hier werden frühere Paragraphen des Werkes citirt]. Religion und Theoſophie ſtehen in einem contradictoriſchen Gegenſatze, das heißt, wo die eine herrſcht, iſt die andere ſchlechthin aufgehoben. [Auf dieſe vom Vf. ſelbſt unterſtrichenen Worte folgt wiederum ein Citat von §§.]. Alle Fragen darüber, auf welche Weiſe Gott in den Zuſtand des vollendeten Vorſtellens gekommen, welches der Umfang und die Tiefe des göttlichen Vorſtellens ſeien, wie der abſolute Verſtand und Wille Gottes abſolut wirke u. dgl., ſind demnach wiſſentlich kurzweg abgewieſen" (S. 776). Was mögen das wohl für Leſer ſein, von denen der Vf. hoffen darf, daß ſie, um dieſe Weisheit zu gewinnen, ſich zu dem mühſamen Studium der vorangehenden ſiebenhundert und ſechs und ſiebenzig Seiten entſchließen werden; zumal wenn ſie etwa ſchon dahinter gekommen ſind, daß nach richtiger Conſequenz der Philoſophie, welche in dieſen 776 Seiten gelehrt wird, der Begriff eines „abſoluten Verſtandes und Willens Gottes" nicht etwa nur ein unerkennbarer, ſondern ein undenkbarer, logiſch widerſprechender iſt? *).

---

*) An die Stelle deſſen, was bei Drobiſch die moraliſch-teleologiſche Begründung des Glaubens an die Vorſehung leiſtet, tritt bei Taute folgendes Raiſonnement, welches wir, da er mit ihm das Princip aller Religion ausgeſprochen haben will, hier anführen, als Probe, wie ſich Gedanken, die in ihrem Urſprunge von ſolchem Formalismus wahrlich weit entfernt ſind, in den Formeln

Noch liegt uns aus dem letztvergangenen Jahre (weiter in der Literatur der Herbartiana zurückzukehren finden wir uns im Gegenwärtigen nicht veranlaßt) eine Schrift vor, der wir indeſſen, aus dem Geſichtspunkte der allgemeinen, nicht auf eine einzelne Schule beſchränkten Intereſſen, welche wir bei dieſen Ueberſichten der gegenwärtigen philoſophiſchen Literatur allein berückſichtigen können, nicht eben mehr abzugewinnen wüßten, als der zuletzt erwähnten. Die kritiſche Beleuchtung der Herbart'ſchen Metaphyſik in einigen ihrer Hauptpunkte durch einen ihrer eigenen Jünger*) mag ihr Intereſſe haben für die Anhänger des Syſtemes, als eine ſcharfſinnige Discuſſion über Fragen, die für die Ausführung des Einzelnen von Wichtigkeit ſind; für Diejenigen, die auf einem andern Standpunkte der Forſchung ſtehen, hat ſie keines. Es ſcheint dem Vf., deſſen Darſtellung wir überhaupt nicht loben können, das Talent abzugehen, aus Unterſuchungen über das Einzelne zugleich fruchtbare Geſichtspunkte für den Ueberblick des Ganzen zu gewinnen. Seine Ausſtellungen gegen die Herbart'ſche Metaphyſik, welche

---

der „mathematiſchen Pſychologie" ausnehmen (S. 757). „Religion iſt das Erzeugniß erfahrungsmäßig gegebener Vorſtellungen und Vorſtellungsmaſſen, welche im Verhältniß eines religiöſen Ich und Nichtich zu einander ſtehen. Das religiöſe Ich ſtrebt gegen das religiöſe Nichtich, ſo daß es ſelber in den Zuſtand des vollendeten Vorſtellens gelange, das religiöſe Nichtich dagegen auf oder unter die ſtatiſche Schwelle geworfen werde. Aber das religiöſe Ich beſitzt nicht die Mittel, um vermöge eigener Wirkſamkeit und Kraft ſein Ziel, das vollendete Vorſtellen zu erreichen, vielmehr wird ihm dies nur durch ein Gegebenſein des Gegenſtandes ſeines Strebens, das heißt durch Anſchauung Gottes als eines religiöſen Ichs im Zuſtande des vollendeten Vorſtellens, möglich. Das religiöſe Ich ſtrebt zum Anſchauen Gottes, und kann ohne ein ſolches ſich ſelber in keiner Art genügen."

*) Die Hauptpunkte der Herbart'ſchen Metaphyſik kritiſch beleuchtet von D. Strümpell. Braunſchweig 1840.

zahlreich und zum Theil gewichtig ſind, laſſen uns doch über ſein Verhältniß zum Allgemeinen des Syſtemes im Unklaren; auch haben wir keine Spur entdecken können, die es uns wahrſcheinlich macht, daß ſeiner Abweichung eine ſpeculative Idee anderer und höherer Art im Hintergrunde läge, eine ſolche, die vielleicht künftig noch zu einer intereſſanten und ſelbſtſtändigen Entwickelung hinführen könnte.

Es ſcheint überhaupt dies eine gemeinſame Eigenthümlichkeit der monadologiſchen Syſteme zu ſein, daß ſie, in welcher nähern Geſtalt oder in welcherlei Zuſammenhange mit vorangehenden philoſophiſchen Ideen und Lehrgebäuden ſie auch auftreten, allenthalben den Endpunkt, den Ausläufer einer beſtimmten Richtung bilden, ſo daß von ihnen aus keine organiſche Fortentwickelung, kein directer, geſchichtlicher Fortſchritt, wie von andern Syſtemen möglich iſt. Après nous le déluge, könnte der gemeinſame Wahlſpruch aller monadologiſchen Syſteme ſein. Schon im Alterthume ſehen wir die atomiſtiſchen Syſteme des Demokrit, und ſpäter des Epikur in dieſem Sinne iſolirt ſtehen, wie keine der andern philoſophiſchen Hauptrichtungen, welche ſämmtlich, die früheren in die Sokratiſche Philoſophie, die ſpätern in den Neoplatonismus, zuſammengingen. Ein Gleiches gilt von der Leibnitz'ſchen Philoſophie; denn die Wolff'ſche, die einzige, welche ſich direct an ſie anſchloß, war eine Verflachung, keine Fortbildung derſelben. In neuerer Zeit, welche Lebenskeime, einer neuen Entwicklung harrend und unaufhaltſam zu ihr fortdrängend, lagen erſt in der Kant'ſchen und Fichte'ſchen Philoſophie, dann in der Schelling'ſchen und Hegel'ſchen! Den beiden letztgenannten gegenüber, iſt zwar die Herbart'ſche auch mit dem ausdrücklichen Anſpruche hervorgetreten (namentlich von Drobiſch iſt derſelbe zu wiederholten Malen geltend gemacht worden), in Mitten der wiſſenſchaftlichen Bildung unſerer Zeit, als ächte Erbin des, angeblich durch ſie allein auf zeitgemäße Weiſe fortgebildeten Kantianismus, den eigentlich allein berechtigten, allein bis zur tiefſten Wurzel des philoſophiſchen Denkens hinabreichenden Gegenſatz

zu der Schelling-Hegel'ſchen zu bilden, einen Gegenſatz, gegen welchen alle andern Gegenſätze, namentlich die innerhalb der „abſolutiſtiſchen" oder „Identitätsphiloſophie" ſelbſt entſtandenen, als untergeordnet zurückſtehen ſollen. Das Zeitalter hat indeß dieſen Anſpruch bis jetzt nicht anerkannt; es ſieht noch immer mit größerem Intereſſe den innern Kämpfen der letztgenannten Philoſophie zu, als dem äußern — falls er überhaupt ein Kampf zu nennen iſt, da man jene meiſt lieber ihren Gang für ſich gehen läßt — mit der Herbart'ſchen. Vergeblich ſucht ſich die Herbart'ſche Philoſophie wegen dieſes Mangels an vielſeitigern Erfolgen mit dem angeblichen Mangel unſerer Zeit an Intereſſe für Philoſophie überhaupt zu tröſten (vergl. Drobiſch Religionsphiloſ. S. 10 f.). Sie möge nur herumfragen bei den wiſſenſchaftlich Gebildeten, nicht allein Deutſchlands, ſondern auch des Nordens, ſondern auch Frankreichs, woſelbſt die Aufmerkſamkeit auf deutſche Philoſophie von Jahr zu Jahr weitere Ausbreitung gewinnt, ob dieſer Mangel wirklich ein ſo allgemeiner iſt, wie ſie in ihrem Intereſſe es gern glauben machen möchte, und wohin die Augen der für philoſophiſche Speculation Empfänglichen gerichtet ſind. Es iſt Thatſache, daß, welchen Ruhm des Scharfſinns und der Verſtandestüchtigkeit man dem Herbart'ſchen Syſteme auch zollen, welcher Beachtung man es, — und es hat in dieſem Sinne deren in den letzten Jahren in der That mehr gefunden, als früher, — auch würdig halten möge, im Ganzen und Großen das Zeitalter den Inſtinct hat, nicht nur, daß die philoſophiſche Wahrheit, die es ſucht, in dieſem Syſteme nicht zu finden, ſondern auch, daß es an Wahrheits**keimen** ungleich ärmer, als die mit ihm rivaliſirenden, iſt, — daß es, mit andern Worten, keine **Zukunft** hat, deren ſich die als geſchichtlich anerkannten Syſteme, ſo unvollkommen, ja ſelbſt ſo ſchroff abſchließend und in der Beſchränktheit des augenblicklichen Bewußtſeins ſelbſt der Zukunft den Weg verſperrend, ſie zum Theile erſcheinen mögen, mit Zuverſicht gewärtigen dürfen, und welche herbeizuführen die innern, ſcheinbar auf gegenſeitige

Selbſtvernichtung ausgehenden Kämpfe derſelben nur um ſo ſicherer dienen werden.

Auch aus der Mitte der in unſerer Zeit herrſchenden Philoſophie iſt in dem letzten Jahre ein nicht unmerkwürdiger Verſuch hervorgegangen, dieſelbe zu einer Weltanſicht von weſentlich monadologiſchem Charakter fortzubilden und abzuſchließen, und zwar unter Umſtänden, die an ſich wohl geeignet ſind, demſelben einige Aufmerkſamkeit zuzuwenden. Der Urheber dieſes Verſuchs nämlich, Ferdinand Weber, iſt, nachdem er als Jüngling von kaum zwei und zwanzig Jahren ſein Werk *) vollendet, noch vor Veröffentlichung deſſelben an einer Krankheit geſtorben; zwei ſeiner Freunde haben die Herausgabe des Buches beſorgt, und der eine unter ihnen, Carl Hinkel, iſt gleichzeitig mit einer Vertheidigungs- und Erläuterungsſchrift der Lehren ſeines Freundes **) hervorgetreten. Wer, wie Hegel ſolches bei Gelegenheit von Spinoza und Novalis gethan, es für zuläſſig hält, die körperliche Beſchaffenheit eines philoſophirenden Individuums, und den durch dieſe Beſchaffenheit etwa herbeigeführten frühzeitigen Tod deſſelben in einen Zuſammerhang mit dem Charakter ſeiner Philoſophie zu bringen, der wird ſich nicht enthalten können, auch in dieſem Falle einen ſolchen Zuſammenhang anzunehmen, ſei es nun, daß er, wie der Vf. der genannten Vertheidigungsſchrift, die That für eine ſo große hält, daß es um ihrer Größe willen nach ihrer Vollbringung für ihren Urheber nichts mehr auf der Welt zu verrichten gab, oder daß ihm, was wohl der Wahrheit näher kommen möchte, die Weltanſicht des

---

*) Die Conſtruction des abſoluten Standpunktes, und das Syſtem des abſoluten Idealismus. Von F. Weber. Rinteln und Leipzig 1840.

**) Die ſpeculative Analyſis des Begriffes „Geiſt,“ mit Darlegung des Differenzpunktes zwiſchen dem Hegel'ſchen und Neu-Schelling'ſchen Standpunkte einerſeits und dem abſoluten Standpunkte Weber's andrerſeits. Von C. Hinkel, Lehrer am Gymnaſium in Rinteln. Ebendaſ. 1840.

neuen Syſtems als eine ſogleich in ihrer erſten Conception dergeſtalt fertige und abgeſchloſſene erſcheint, daß ſie nothwendig alles Intereſſe an weiterer Forſchung, und mit dieſem Intereſſe, in einem Geiſte, der in daſſelbe das beſte Mark ſeines Lebens gelegt hatte, auch dieſes Mark aufzehren mußte. Auch das Letztere übrigens werden nur die anzunehmen geneigt ſein, welche der Idee des früh verſtorbenen jugendlichen Denkers relative Berechtigung einräumen, und ſie für eine ſolche anerkennen, die im Entwicklungsverlaufe der neueſten Philoſophie einmal gefaßt und ausgeſprochen werden mußte, — eine Anerkennung, die, wie wir glauben, die Kenner der Speculation unſerer Zeit ihr nicht verſagen werden.

Um dieſe Idee, welche ſich in ſehr einfachen Worten ausſprechen läßt, in ihr rechtes Licht zu ſtellen, müſſen wir die Bemerkung voranſchicken, daß der Verfaſſer ſie von vorn herein auf das Ausdrücklichſte als Reſultat, als, wie es ihm erſcheint, nothwendiges und abſchließendes Endziel aller bisherigen geſchichtlichen Entwicklung der philoſophiſchen Speculation, gedacht und dargeſtellt hat. Er unterſcheidet ſich darin auf eine prägnante Weiſe von Herbart, der bekanntlich keine organiſche Continuität dieſes geſchichtlichen Entwicklungsproceſſes anerkennt, und deſſen Syſtem aus dieſem Grunde, wie nach vorwärts, ſo auch, ſo zu ſagen, nach rückwärts in der Geſchichte der Philoſophie, als eine Epiſode dieſer Geſchichte, und zwar als eine unmotivirte, iſolirt ſteht. Was Weber die „Conſtruction des abſoluten Standpunktes“ nennt, was er ausdrücklich auf dem Titel ſeiner Schrift als die eine Seite des Inhalts derſelben ankündigt, und was auch in der Anordnung derſelben ihre eine Hälfte, und zwar die größere und in der Ausführung gelungenere bildet, das iſt eben nichts Anderes, als eine hiſtoriſche, mit ausführlicher Kritik, insbeſondere der neueſten philoſophiſchen Syſteme, und zwar vorzugsweiſe des Hegel'ſchen, verbundene Deduction dieſes Standpunktes, — eine Deduction, welche für ſich allein vollkommen hinreicht, die Eigenthümlichkeit dieſes Standpunktes nach allen ſeinen weſentlichen Beziehungen in's

Licht zu ſtellen, ſo daß die auf ſie in der zweiten Hälfte des Buches nachfolgende Darſtellung des Syſtemes ſelbſt (von S. 194 an), unbefriedigend, wie ſie die Natur der Sache nach hat ausfallen müſſen, eigentlich als ein Ueberfluß erſcheint. — Das Reſultat dieſer Deduction oder Conſtruction ſpricht der Vf. S. 165 mit folgenden Worten aus: „Das Abſolute iſt die concrete Ewigkeit, welche in dem Momente ihres Sichbegreifens und durch es alle Wirklichkeit, d. i. die Totalität alles Exiſtirenden mit Einem Schlage ſetzt. Fertig und ſchlechthin erfüllt hat es die Region der Gegenſätze ſammt und ſonders in ſich hineingezogen, iſt kein Thun, Wollen und Bruchwiſſen, ſondern der eine ideell-reelle Punkt, der hiemit Alles iſt. Der geſammte Dualismus, Zeit, Gegenſatz von Weſen und Erſcheinung, Begriff und Object u. ſ. w. gehört deshalb nur — aber auch mit Nothwendigkeit — der für ſich beſtehenden geiſtigen Einzelheit an, hat alſo nichts, als ſubjectiven Beſtand.“ Dazu die Ergänzung S. 167. „Das All iſt die abſolute That, ſich ewig ſelbſtinnig zu ſein und ſein Wiſſen unendlich wieder producirt zu haben. Die Punkte, welche dieſe Selbſtproduction des Ewigen darſtellen, haben auf gleiche Weiſe alles Wiſſen in ſich — ſind die ewigen Geiſter, über alles Werdebewußtſein inſofern erhaben, als ſie dieſes in ſich aufgelöſt tragen. Kraft der Einheit ihres abſolut realen Wiſſens, welches eben ihr Weſen iſt, ſind ſie eine compacte Totalität, in welcher Alles gipfelt. — Zur Außenſeite oder Bruchwelt iſt das Ewige durch die Fixirung der einzelnen Bewußtſeinsbeſtimmungen in allen göttlichen Selbſtproductionen geworden. Die einzelnen Bewußtſeinsbeſtimmungen treten für ſich auf, haben aber ebendeshalb den Mangel und die Schranke an ſich, oder ein Vor und Nach, d. h. in ihrer Affection, — und darum muß die Totalität ihnen zu werden ſcheinen. Hiemit iſt aller Dualismus gegeben, zunächſt die Natur, inſoweit ſie für das endliche Ich iſt, denn dieſelben Naturobjecte ſind dem ewigen Ich die Ideenfülle, die zum Geiſtſein gehört, ohne für ſich Geiſt ſein zu können. Als

Aeußerlichſein behaupten ſie den Platz des gemeinſam entfremdeten Ich. Doch im urlebendigen Ewigen iſt Alles mit einem Male da; mithin kein Werden, keine Zeit. Nur iſt das feſt in ſich geſchlungene Geiſterreich, mit deſſen Wiſſensthat, was iſt, den Urſprung hat."

Wir haben das Weber'ſche Syſtem als ein monadologiſches bezeichnet, weil, wie man aus den angeführten Sätzen entnommen haben wird, das allein wahrhaft Seiende nach ihm die unendliche Vielheit der Iche, d. h. der ſelbſtbewußten Weſen iſt, in denen das ewig Eine, das Abſolute oder die Gottheit, von Ewigkeit zu Ewigkeit ſich ſelbſt, oder, was gleichviel iſt, ihr inwohnendes Wiſſen producirt. Allerdings unterſcheidet es ſich von allen andern monadologiſchen Syſtemen dadurch, daß nicht etwa nur ſecundärer Weiſe von dieſer Vielheit aufgeſtiegen wird zu einer, ſei es ſchöpferiſchen oder in irgend einer andern Weiſe vermittelnd zwiſchen die Monaden tretenden Einheit, ſondern daß die Einheit von vorn herein, als Quell und ſubſtantielles Band der Vielheit, mit der Vielheit zugleich geſetzt iſt. Der Vf. gießt, — in Folge ſeiner geſchichtlichen Anknüpfung, die bis auf den Urſprung des Chriſtenthums zurückgeht, in deſſen Lehre von der Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur er den erſten Keim der ſeinigen erblickt, — die Geſammtheit ſeiner Lehre ſogar in die Formel der chriſtlichen Dreieinigkeit, indem er an die Stelle des göttlichen Sohnes die Totalität ſeiner Monaden ſetzt, und dieſe durch eine Einheit des Ausgangs (den Vater) und eine Einheit des Rückgangs (den göttlichen Geiſt) getragen werden läßt. Der Charakter der monadologiſchen Philoſophie ſtellt ſich alſo in dieſem Syſteme nicht rein dar; es iſt daſſelbe, wenn man will, eine Combination der monadologiſchen und der Identitätsphiloſophie, oder ein Heraufheben der erſteren in die Sphäre der letzteren. Betrachten wir jedoch die letztere, wie die hiſtoriſche Auseinanderſetzung des Vf. uns dazu berechtigt, und nicht blos berechtigt, ſondern ſelbſt nöthigt, als den Ausgangspunkt

ſeines Syſtemes, als die gegebene, hiſtoriſche Grundlage deſſelben; ſo erſcheint, dieſem Ausgangspunkt gegenüber, der eigenthümliche Gedankengehalt deſſelben als weſentlich der monadologiſchen Seite angehörig; und aus dieſer Richtung ſeines Geiſtes erklärt es ſich denn auch, wie der Vf. das Herbart'ſche Syſtem, welches er erſt nach Entwerfung des ſeinigen kennen gelernt zu haben ſcheint, da es in der hiſtoriſchen Conſtruction ſeines Standpunktes unberückſichtigt geblieben iſt, in einer Anmerkung am Schluſſe des Buches (S. 319) als ein „Syſtem von welthiſtoriſchem Intereſſe und das höchſte, was die allerneueſte Zeit hervorgebracht," anſieht, und nur ſich wundert, wie Herbart, „trotz ſeiner tiefen Einſicht in die Richtigkeit eines realen Geſchehens, am Ende doch wieder ein reales Geſchehen, nämlich einen real entſtehenden und real vergehenden Schein annehmen, und ſomit ſeinem tiefſten Principe ungetreu werden" konnte.

Um dieſen Tadel zu verſtehen, der in Weber's Sinne nicht blos das Herbart'ſche, ſondern alle bisherigen Syſteme ohne Ausnahme trifft, haben wir Folgendes zu erwägen. Mit allen frühern monadologiſchen und atomiſtiſchen Syſtemen, von denen das Herbart'ſche gerade in dieſer Beziehung wohl relativ das conſequenteſte iſt, hat das Weber'ſche die ſtrenge Abſcheidung des Seins von dem Werden, des Weſens von der Erſcheinung, gemein. Aber es hat dieſe Abſcheidung, es hat die Negation der Wahrheit des Werdens und der Erſcheinung, und die ausſchließliche Aſſertion der Wahrheit des Seins oder des Weſens bis zur äußerſten Spitze hinaufgetrieben, indem es dieſelbe mit der Grundanſchauung des Identitätsſyſtems oder des abſoluten Idealismus (den letztern Namen hat Weber eben deshalb für ſein eigenes Syſtem in Anſpruch genommen) zuſammengebracht hat. Unter dieſer Grundanſchauung nämlich meinen wir das, was der Vf. ſelbſt mehrfach als die Idealſetzung des Realen bezeichnet. Daß alles Seiende und alles Werdende nur in ſofern iſt oder Wahrheit hat, ſofern es entweder ſelbſtbewußter Geiſt, oder als Moment in

dem Bewußtſein eines ſolchen Geiſtes geſetzt iſt: dieſe Gewißheit, die aus der Entwicklung der neuern Philoſophie durch den transſcendentalen Idealismus, aus Schelling und aus Hegel in ihn übergegangen iſt, bildet, ſo zu ſagen, den einen Factor ſeines Philoſophirens, während die Forderung eines Seins, welches ſchlechthin nur iſt, und in keinem Sinne wird, — die Forderung, daß in dieſem Sein aller Schein und alles Werden, aller Schein des Werdens und alles Werden des Scheins, ſeine Erklärung finde, — den andern bildet. Dieſe Forderungen nun glaubt der Vf. auf vollkommnere Weiſe, als irgend ein früherer Philoſoph, eben dadurch gelöſt zu haben, daß er die Totalität aller Momente des Werdens und des Scheins, nicht als ſolche, ſondern als ſeiende, in die abſolut-idealiſtiſche Seinsform hinüberträgt, daß er, mit andern Worten, alle dieſe Momente zu unentſtandenen und unvergänglichen in einem gleichfalls unentſtandenen und unvergänglichen Bewußtſein, oder vielmehr in einer unendlichen Vielheit ſelbſtbewußter Weſen hypoſtaſirt. Er ſteht in der Meinung, hierdurch erſt das Werden oder den Schein völlig aufgehoben zu haben, während nach jeder andern Anſicht, auch wenn dieſelbe noch ſo ſehr die Nichtrealität des Werdens ausſpreche, das Werden doch immer eine gewiſſe Realität behalte, inſofern ſich nämlich das factiſche Gegebenſein eines beſtimmten Inhaltes im Werden nicht abläugnen laſſe, welchen die bisherigen Philoſophieen ſämmtlich eben nur als einen werdenden, nicht zugleich als einen ſchlechthin ſeienden oder ewigen, zu begreifen wußten.

Den zuletzt erwähnten Vorwurf richtet der Vf. mit beſonderer Energie gegen das Hegel'ſche Syſtem, und es iſt die von dieſem Geſichtspunkte ausgehende, ausführliche Kritik dieſes Syſtemes (S. 73—163) vielleicht der intereſſanteſte Theil ſeines ganzen Werkes, jedenfalls derjenige, in welchem die relative Berechtigung ſeines Standpunktes am deutlichſten zu Tage kommt. In ſchroffem Widerſpruche zu der Prätention des Monismus, auf deſſen privilegirten Beſitz ſich bekanntlich

gerade dieſes Syſtem ſo viel zu Gute thut, weiſt der Vf., ſo zu ſagen, ein ganzes Neſt von Dualismen in demſelben nach, welche ſämmtlich ſich auf den Einen Hauptdualismus zwiſchen demjenigen Sein, welches dort ausdrücklich als das wahre anerkannt wird, d. h. dem Sein der Idee, und jenem, welchem die Wahrheit mit Worten zwar abgeſprochen, durch die That aber nicht minder, wie jenem erſtern, zuerkannt wird, dem Sein der äußern Wirklichkeit, zurückführen laſſen. Er macht mit gediegenem Scharfſinne bemerklich, wie die angebliche Idealſetzung des Realen bei Hegel im Ganzen und Großen ein leeres Wort bleibt, indem der abſolute Geiſt dort keineswegs zu einer ſolchen Wirklichkeit kommt, von der man mit Recht ſagen könnte, daß ſie Alles in Allem iſt, ſondern immer nur zu einer ſolchen, außerhalb deren die gemeine Wirklichkeit als ein zweites Abſolute neben jenem angeblich allein Abſoluten, ihr Weſen treibt. — Man wird es, wenn man dieſe Polemik, die in der That, nicht zwar durch ihre Form, wohl aber durch ihren Inhalt, die höchſte Beachtung verdient, aufmerkſam durchgeht, nicht verkennen, daß der Vf., ſo wenig er auch in Hegels dialektiſche Methode eingeht oder eingehen will, der That nach durch immanente Dialektik das Hegel'ſche Syſtem über ſich ſelbſt hinaustreibt, und zwar zu einem Ziele, welches an ſich ſelbſt das wahre iſt, wenn auch die Geſtalt, welche der Vf. ſeinerſeits dieſem Ziele hat geben wollen, nicht die wahre ſein ſollte. Wir erinnern uns, von ſo vielen Seiten auch bereits die Hegel'ſche Philoſophie beleuchtet worden iſt, kaum noch eine Kritik derſelben geleſen zu haben, welche mit ſo ſchlagendem Erfolge den Fortſchritt zu einem — um uns kurz auszudrücken — weltfreien, d. h. der Abhängigkeit, in welcher bei Hegel der abſolute Geiſt von der zeitlichen Entwicklung des endlichen Univerſums ſteht, enthobenen Begriffe des abſoluten Geiſtes als nothwendige Conſequenz nicht des Syſtemes ſelbſt, ſo wie es ausgeführt vorliegt, ſondern der allgemeinen wiſſenſchaftlichen Forderungen und Anſprüche des Syſtemes nachwieſe; zugleich aber, wie das Syſtem dieſer Conſequenz doch nicht genügt,

ſondern ſich mit ſeiner Ausführung faſt an jedem einzelnen Punkte in Widerſpruch zu ſeinen Principien ſetzt. Wäre dieſe Polemik in der Form und im Ausdrucke eben ſo muſterhaft, wie ſie im Inhalte tiefſinnig und gediegen iſt, hielte ſie ſich insbeſondere rein von der ſtörenden Einmiſchung ſolcher Wendungen, die nur dem particulären Standpunkte des Verfaſſers angehören, und ließe ſie andrerſeits dem methodologiſchen Verdienſte, welches wenigſtens in der Intention des Hegel'ſchen Syſtemes liegt, beſſere Gerechtigkeit angedeihen (was freilich für den Vf. bei ſeinem Antagonismus gegen das Moment der Negativität, welches im Werden ſeinen Sitz hat, eine Unmöglichkeit war), ſo würden wir derſelben eine von dem übrigen Werthe des Buches unabhängige Bedeutung zuſchreiben, welche ſo freilich nicht wohl für ſie in Anſpruch genommen werden kann.

Was aber den angeblich „abſoluten" Standpunkt ſelbſt betrifft, durch deſſen Entdeckung der Vf. die Philoſophie zu ihrem Endabſchluſſe geführt zu haben meint, ſo haben wir, bei aller Anerkennung der relativen Berechtigung deſſelben, gewiß ſehr Recht, ihn einen particulären zu nennen, ja wir glauben ihm, außer dem einen Anhänger, den er bereits gewonnen hat, kaum noch einen zweiten verſprechen zu dürfen. Welch ungeheure Gewaltſamkeit, — und zugleich, wie wohlfeil zu haben, wie völlig unfruchtbar für alle concretere Forſchung, nicht nur auf den empiriſchen Gebieten der Natur und der Geſchichte, ſondern auch auf den abſtracteren der Metaphyſik, der Erkenntnißlehre u. ſ. w. iſt dieſe Gewaltſamkeit, welche dieſer ſogenannte abſolute Standpunkt nicht etwa nur gegen die Reſultate der bisherigen Speculation, ſondern auch gegen den natürlichen, mit ſpeculativen Ideen imprägnirten Menſchenverſtand begeht! Daß jedes Ich, jedes ſeiner ſelbſt bewußte Individuum ſich, wie als end-, ſo auch als anfanglos, denken ſoll, daß es ſich ſeiner als eines integrirenden Momentes der Gottheit bewußt werden und ſeine Freiheit als identiſch mit der ewigen Nothwendigkeit begreifen ſoll, dies zwar iſt eine Forderung,

die ſchon zum Oeftern von der philoſophiſchen Speculation an dieſen Menſchenverſtand gethan worden iſt, und von der gewiſſe Forderungen, auf welche keine wahre Speculation je wird verzichten können, wenn ſie auch keineswegs damit identiſch ſind, doch nicht allzuweit abliegen. Aber für jedes Moment des vorübergehenden, endlichen Daſeins, ſofern es nur in irgend einem Sinne die Bedeutung eines Poſitiven, eines Gegebenen, in Anſpruch nehmen kann, ein ewiges Gegenbild in dem Abſoluten denken, und dies zwar nicht etwa in der Weiſe eines Gattungs- oder Allgemeinbegriffs, ſondern in durchaus individueller Weiſe; — annehmen zugleich, daß dieſes Ewige mit unſrer eigenen Ewigkeit und der Ewigkeit Gottes identiſch iſt, und daß wir, — uns ſelbſt unbewußt, wie jetzt, in Folge einer geheimnißvollen Schuld, durch welche das Ewige für uns die Geſtalt des Zeitverlaufes angenommen habe, unſer Bewußtſein beſchaffen iſt, — im ewigen, ewig ſich gleichen, keinen Unterſchied von Möglichkeit und Wirklichkeit, von potentia und actus kennenden Anſchauen dieſes Ewigen, — d. h. der ganzen Unendlichkeit unſers, ſolchergeſtalt durch ein bloßes Wort aus einem zeitlichen in einen ewigen, aus einem zufälligen in einen nothwendigen verwandelten Erkenntnißinhalts zugleich und zumal — begriffen ſind: dieſe Zumuthung, wenn ſie auch nach den Prämiſſen des Vf. ſich mit Conſequenz ergiebt, iſt eine ſolche, die an Härte wohl das Härteſte übertrifft, was je von der Speculation dem Menſchengeiſte zugemuthet worden iſt. — Und wie will der Vf. jenen Abfall, den er zur Erklärung der Welt des Werdens anzunehmen genöthigt iſt, jenen Act des „Fürſichwerdens“ der einzelnen Iche, und in Folge davon des Herauswerfens der jedem einzelnen dieſer Iche auf ideelle Weiſe inwohnenden Totalität in die Aeußerlichkeit des Naturſeins erklären? Von einer Erklärung im wahren Wortſinne kann hier nicht die Rede ſein; noch weniger als bei Hegel von einer Erklärung des „Außerſichkommens“ der Idee; denn bei Hegel iſt, wie der Vf. ſelbſt nachgewieſen hat, ein Prototyp dieſer Aeußerlichkeit immer ſchon, wenn auch auf unzureichende Weiſe in

den Kategorieen, alſo in der Idee als ſolcher, gegeben. Der Vf. dagegen kennt in der Idee, als ſolcher; d. h. nach ihm, in der ewigen, die Totalität der Iche wandellos in ſich begreifenden Dreieinigkeit, keinen Unterſchied der Kategorieen; die Kategorieen ſämmtlich, und die in ihnen begründeten Gegenſätze von Möglichkeit und Wirklichkeit, Zufall und Nothwendigkeit, Grund und Folge u. ſ. w., fallen ihm in die Welt des gebrochenen Bewußtſeins, dieſe „Region der Dualismen.“ Der Begriff des Abfalls bleibt alſo eine bloße Aſſertion, durch welche der Uebergang vom Sein zum Werden, von der ewigen Welt des Weſens zur zeitlichen Welt des Scheins, nicht im Mindeſten begreiflicher wird, als er es ohne dieſelbe iſt.

Wir finden nach dieſem Allem auch durch dieſe grelle Darſtellung nicht im Mindeſten unſere Ueberzeugung erſchüttert, daß das wahre Princip des Fortſchritts in der Philoſophie, das Problem, an deſſen Löſung noch immer unermüdlich fortgearbeitet werden muß, gerade an der Stelle liegt, welche die monadologiſchen Syſteme ſämmtlich zu umgehen ſuchen. Sein und Werden ſind nicht getrennt, ſondern das wahre Sein iſt nur das in ſeiner Wahrheit erfaßte Werden: dieſen Satz wird die in der Linie des wahren Fortſchritts ſich fortbewegende Philoſophie zu behaupten fortfahren, wenn auch die Herbart'ſche ihrerſeits fortfährt, ſie deshalb des Empirismus zu beſchuldigen, und wenn auch, neben Weber und Hinkel, noch Andere auftreten ſollten, welche aus der abſolut-idealiſtiſchen Grundanſchauung der modernen Speculation Folgerungen zu ziehen ſuchen, wodurch alle Wahrheit des Werdens und des Proceſſes ausgeſchloſſen wird. Was bei Folgerungen dieſer Art für das philoſophiſche Verſtändniß der Wirklichkeit zu gewinnen iſt, davon wird man nach den Proben einer Natur- und Geſchichtsphiloſophie, welche in dem zweiten Theile des Weber'ſchen Werkes gegeben ſind, ſchwerlich eine günſtige Vorſtellung gewinnen. Allerdings nämlich geht dieſer Verſuch, nach vollbrachter „Conſtruction des abſoluten Standpunktes“ dazu fort, eine vollſtändige Gliederung des

Syſtemes zu entwerfen, welches von dieſem Standpunkte aus ſich ergeben ſoll. Man wird ſich überraſcht finden, dieſe Gliederung mit faſt makelloſer Genauigkeit nach dem Typus der Hegel'ſchen, triadiſchen Dialektik ausgeführt zu erblicken, welche von dem Wege des Vf. ſo weit abzuliegen ſchien, in der That aber ihre Macht auch über ihn, der bei allen Abweichungen nicht aufgehört hat, in der weſentlichen Grundbildung ſeines Geiſtes ein Jünger der herrſchenden Schule zu ſein, beurkundet. Es zerfällt nämlich das „Syſtem des abſoluten Idealismus" in drei Abtheilungen, deren erſte von der Dreieinigkeit, die zweite von dem Fürſichſein der Beſtimmtheit des ewigen Ich, der dritte von der mit ſich ſelbſt zuſammengegangenen Endlichkeit, oder der abſoluten Ewigkeit, handelt. Von dieſen drei Theilen treiben die zwei erſten wiederum jeder eine triadiſche Gliederung aus ſich hervor; die des erſten heißt: 1) der Begriff des abſoluten einen Geiſtes, 2) die ewige Selbſtwiederholung und Erzeugung der ſich ſelbſt beſitzenden Totalität, 3) das beſtimmte ewige Ich; die des zweiten: 1) das Ich in ſeiner ewigen Individualität, 2) das Fürſichkommen des Beſtimmungskreiſes, 3) das endliche Ich. Von dieſen Unterabtheilungen zerfällt die letzte, die dritte des zweiten Theiles, nochmals in eine Mehrheit von, meiſt gleichfalls triadiſch gegliederten, Subdiviſionen: die oberſte unter dieſen iſt nun eben folgende: a) die Philoſophie der Natur, b) die Lehre vom endlichen Ich in ſeiner Stellung als Einzelheit, c) die Philoſophie der Weltgeſchichte. — Den ungefähren Inhalt der meiſten dieſer Abſchnitte wird man nach dem Bishergeſagten leicht von ſelbſt errathen; nur von der Natur- und Geſchichtsphiloſophie wollen wir noch folgende nähere Bezeichnung hinzufügen. Die Naturphiloſophie beginnt der Vf. mit folgenden Worten (S. 213): „In ſich verſunken ſtehen die zwei Seiten des Bruchs (B^1 und B^2, d. h. das entgötterte, für ſich gewordene Ich, und die aus dem Ich herausgeworfene göttliche Totalität, — oder mit andern Worten, der endliche Geiſt und die Natur) feindlich ſich entgegen. Die entfremdete Totalität will für ſich

ſein. Alles in ihre ungeiſtige Idealität hineinziehend, verſchließt ſie ſich in ſich und ſinkt, ein dunkler Abgrund, ein unſichtbares Centrum, in ſich ſelbſt zuſammen. Aber den Geiſt bezwingt ſie nicht. Sie repellirt ihn von ſich, und ſomit entſtehen zwei Mitten, zwei Selbſt, die Idealität des rein in ſich reflectirten Lebens, und die der entfremdeten Paſſivität, die Centralität des außenſeienden Univerſums." Dieſe zwei Mitten bringt nun der Vf. in eine gegenſeitige, faſt im Hegelſchen Sinne dialektiſche Beziehung zu einander, und ſo entſteht denn in dem wechſelſeitigen ſich Beziehen und ſich Verneinen der beiden Centra ein Proceß, eine philoſophiſche Conſtruction des natürlichen Univerſums, die ſowohl im Ganzen, als im Einzelnen, viel Analoges mit den bisherigen naturphiloſophiſchen Conſtructionsverſuchen hat, und nur als eine neue Variation derſelben würde gelten können, wenn ſie ſich nicht von ihnen allen durch das ſeltſame Paradoxon unterſchiede, durch welches der Sinn aller bisherigen Naturphiloſophie geradezu auf den Kopf geſtellt wird, daß nämlich ihr, in Folge ihrer Prämiſſen, das Conſtruirte, d. h. die allgemeinen Geſetze und Daſeinsformen, kurz die begriffliche Grundlage der Natur, für das Nichtige, für den leeren, durch den Abfall entſtandenen Schein, die einzelnen ſinnlich wahrnehmbaren und empfindbaren Momente dagegen für die Manifeſtation des Ewigen im Zeitlichen gelten. — In der Geſchichtsphiloſophie verſucht der Vf. eine Reihe von Weltanſchauungen, als Stufen der Entwicklung des Geiſtes zu jener höchſten, welche ſeine eigene iſt, und als Exponenten der parallelen Stufenreihe äußerer geſchichtlicher Geſtaltungen zu conſtruiren. Aber wie iſt es möglich, an ſolcher Conſtruction ein ernſtes Intereſſe zu nehmen, wenn man zum Voraus weiß, daß auch in der Geſchichte gerade dasjenige, was allein das mögliche Object dieſer Conſtruction ſein kann, die großen, allgemeinen Grundformen des geiſtigen Entwicklungsverlaufs, ein Negatives ſind, was für den Geiſt, in Folge ſeines Abfalls, an die Stelle des wahren oder ewigen Zuſammenhangs der geiſtigen Individuen unter einander getreten iſt? — Auch der

Vf. ſcheint, dem Charakter ſeiner Darſtellung zufolge, an dieſer Fortführung ſeiner Grundidee durch das Gebiet der, auch von ihm mit dieſem Namen bezeichneten, „Realphiloſophie“ kein rechtes Intereſſe genommen zu haben. Es ſind flüchtige, eilfertige Skizzen, was er gegeben hat, ausgeſtattet zwar mit manchen frappanten Wendungen und ſinnvollen Bemerkungen, welche den Geiſt von ächt ſpeculativer Anlage beurkunden, aber mit noch weniger Sorgfalt ausgearbeitet, als die Parthieen von allgemeinerm Inhalt. Freilich kunſtvoll oder auch nur correct ſtiliſirt ſind auch jene nicht; die auffallende Nachläſſigkeit des Vortrags in dem ganzen Buche, bei ſichtlich leicht und raſch zuſtrömender Ideenfülle, erweckt den Eindruck, als habe der Vf., wie von einer dämoniſchen Gewalt getrieben, ſich beeilt, in Ahndung ſeines frühen Endes, was er der Welt zu ſagen hatte, ſo ſchnell als irgend möglich auf das Papier zu werfen.

Durch die Hinkel'ſche Erläuterungsſchrift können wir nichts Weſentliches für die Weber'ſche Philoſophie gewonnen finden. Des Reizes einer geiſtvollen Urſprünglichkeit entbehrend, welchen das Werk Weber's dem ſinnigen Leſer darbietet, iſt ſie in der Darſtellung nicht eben vorzüglicher als jenes, in der Anordnung aber, ungeachtet ihrer verhältnißmäßigen Kürze, noch weniger lichtvoll. Auch in ihr ſtellt ſich die Polemik gegen Hegel als die Hauptſache dar; ſie wird aber hier ſtörend, da der Vf. den ſonderbaren Einfall gehabt hat, den Hegel'ſchen Inhalt dadurch zu verdrängen, daß er die Weber'ſchen Ideen in die Kategorieen des Hegel'ſchen Syſtems, wie in ein fertig daſtehendes Gefäß, hineingießt. Die philoſophiſch-theologiſchen Erörterungen des Schlußabſchnitts, welche dienen ſollen, den Einklang der Weber'ſchen Philoſophie mit dem Chriſtenthume, auf welche auch Weber ſelbſt allenthalben viel Werth gelegt hat, aufzuzeigen, werden wohl eher den entgegengeſetzten Eindruck hervorrufen.

Inhaltsanzeige des II. Bandes der Neuen Folge.

(Der Geſammt-Folge VI. Band.)

Erſtes Heft.

Seite

Verſuch einer wiſſenſchaftlichen Begründung der Idee der Unſterblichkeit. Von Prof. C. Ph. Fiſcher. (Erſter Artikel.) . . 1

Zur Deutung des Mittelalters, ſo wie ſeines Grundverhältniſſes zum Alterthume und zur neuern Zeit. Von Prof. J. M. Leupoldt. 47

Das Verhältniß der Philoſophie zur Chriſtologie. Von Dekan Dr. Mehring. 57

Die Apologetik als wiſſenſchaftliche Nachweiſung der Göttlichkeit des Chriſtenthums in ſeiner Erſcheinung, von Dr. J. S. von Drey, Prof. der kathol. Theologie in Tübingen. Erſter Band: Philoſophie der Offenbarung. Mainz bei Fl. Kupferberg. 1838. Recenſirt von Dr. A. Günther. (Vierter und letzter Artikel.) 104

Berichtigung. 150

Zweites Heft.

Zur ſpekulativen Theologie. Vom Herausgeber. (Dritter Artikel.) 155

Ergebniſſe organiſcher Entwickelung im Gebiete der Philoſophie. Von Dr. K. Weinholtz. 181

Ideen zu einer wiſſenſchaftlichen Begründung der Phyſiognomik. Von Dekan Dr. Mehring. 210

Die philoſophiſche Literatur der Gegenwart. Von Prof. Dr. Ch. H. Weiße. (Erſter Artikel.) Schleiermacher. — Hegel. — Steffens. — Dialektik, aus Schleiermachers handſchriftlichem Nachlaſſe, herausgegeben von L. Jonas. (Schleiermachers ſämmtliche Werke. Dritte Abtheilung. Erſten Bandes zweiter Theil.) Berlin, Reimer 1839. — G. W. F. Hegel's Vorleſungen über die Philoſophie der Religion, herausgegeben von D. Ph. Marheineke. Zwei Theile. (Hegel's Werke Bd. 11. 12.) Zweite Auflage. Berlin, Duncker und Humblot, 1840. — Hegel's Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften. Erſter Theil. Die Logik. Herausgegeben und nach Anleitung der vom Verfaſſer gehaltenen Vorleſungen mit Erläuterungen und Zuſätzen verſehen von D. L. v. Henning. (Werke Bd. 6.) Ebendaſ. 1840. — Hegel's philoſophiſche Propädeutik, herausgegeben von K. Roſenkranz. (Werke Bd. 18.) Ebendaſ. 1840. — Chriſtliche Religionsphiloſophie von Henrich Steffens. Zwei Bände. Breslau, Max und Comp. 1839. 267

Inhaltsanzeige des III. Bandes der Neuen Folge.

(Der Geſammt-Folge VII. Band.)

Erſtes Heft.

Ueber die gegenwärtige Zeit und wie ſie geworden iſt. Von Prof. Dr. Sengler. 1

Ideen zu einer wiſſenſchaftlichen Begründung der Phyſiognomik. Von Dekan Dr. Mehring. (Schluß.) 26

Verſuch einer wiſſenſchaftlichen Begründung der Idee der Unſterblichkeit. Von Prof. C. Ph. Fiſcher. (Zweiter Artikel.) . 46

Seite

Andeutungen über das wiſſenſchaftliche Verhältniß der Naturkunde zur Theologie. Von Hofprediger Dr. Ackermann . . . 80

Die philoſophiſche Literatur der Gegenwart. Von Prof. Dr. Ch. H. Weiße. (Zweiter Artikel.) Die jüngere Hegelſche Schule. — Die Halliſchen Jahrbücher. — Feuerbach. — Strauß. — Frauenſtädt. 103

Offenes Schreiben an Herrn Dr Paulus in Bezug auf deſſen „Beleuchtung des Verhältniſſes, welches zwiſchen Profeſſor Fichte dem Vater und Dr Paulus bei dem Atheismusſtreit der Letztern ſtattfand.“ (Neuer Sophronizon. I. Mittheilung. 1841.) Vom Herausgeber. 151

Zweites Heft.

Andeutungen über das wiſſenſchaftliche Verhältniß der Naturkunde zur Theologie. Von Hofprediger Dr. Ackermann. (Schluß.) 158

Beiträge zur Lehre von der Freiheit. Von Dr. Romang. . . 173

Einige Bemerkungen über den Unterſchied der immanenten und der Offenbarungstrinität nach Lücke und Nitzſch, auch mit Beziehung auf Hegel und Strauß. Vom Herausgeber. 224

Die philoſophiſche Literatur der Gegenwart. Von Prof. Dr. Ch. H. Weiße. (Dritter Artikel.) Die monadologiſchen Syſteme. — Leibnitz: 1) Leibnitz's deutſche Schriften, herausgegeben von Dr. G. E. Guhrauer. Zwei Bände. Berlin 1838 und 1840. — 2) God. Guil. Leibnitii Opera philosophica quae exstant latina, gallica, germanica omnia. Edita recognovit, e temporum rationibus disposita pluribus ineditis auxit, introductione critica atque indicibus instruxit Dr. Io. Ed. Erdmann. Berolin. 1840. — 3) Darſtellung, Entwicklung und Kritik der Leibnitz'ſchen Philoſophie von Ludwig Feuerbach. Ansbach 1837. — 4) La philosophie de Leibnitz, fragment d'un cours d'histoire de la métaphysique, donné dans l'Académie de Lausanne, par C. Secretan, Licencié en droit. Lausanne 1840. — Herbart: 1) Grundlehren der Religionsphiloſophie von M. W. Drobiſch. Leipzig 1840. — 2) Religionsphiloſophie. Vom Standpunkte der Philoſophie Herbarts. Von G. F. Taute. Erſter Theil: allgemeine Religionsphiloſophie. Elbing 1840. — 3) Die Hauptpunkte der Herbart'ſchen Metaphyſik, kritiſch beleuchtet von D. Strümpell Braunſchweig 1840. — Ferdinand Weber: 1) Die Conſtruction des abſoluten Standpunktes, und das Syſtem des abſoluten Idealismus. Von F. Weber. Rinteln und Leipzig 1840. — 2) Die ſpeculative Analyſis des Begriffes „Geiſt,“ mit Darlegung des Differenzpunktes zwiſchen dem Hegel'ſchen und Neu-Schelling'ſchen Standpunkte einerſeits und dem abſoluten Standpunkte andrerſeits. Von E. Hinkel. Rinteln 1840. . . . 255

Druckfehler und Verbeſſerungen.

Im ſechſten Bande der Zeitſchrift:

S. 231. Z. 2. von Unten lies: fernes ſtatt freies.
S. 241. Z. 5. v. U. iſt „übergetragen“ zu ſtreichen.
S. 261. Z. 9. v. U. l. „supercilio“ ſt. supercilia.
S. 265. Z. 16. v. O. ſt. bekannt l. bekommt. und nach „Blicks“ das Komma zu tilgen.

Im ſiebenten Bande:

S. 164. Z. 16. v. O. lies: ſo mag ſie zu Hauſe bleiben.

Zeitſchrift

für

Philoſophie und ſpekulative Theologie

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,
Profeſſor der Philoſophie an der Königl. Preuß. Rhein-Univerſität.

Achter Band, erſtes Heft.

Bonn,
bei Adolph Marcus.
1841.

Zeitſchrift

für

Philoſophie und ſpekulative Theologie

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,
Profeſſor der Philoſophie an der Königl. Preuß. Rhein-Univerſität.

Neue Folge.
Vierter Band, erſtes Heft.

Bonn,
bei Adolph Marcus.
1841.

Digitized by Google

Bemerkungen über den Begriff des Raumes.

Sendſchreiben an D. Ch. H. Weiße,

von

D. Hermann Lotze in Leipzig *).

Seitdem Descartes denjenigen Ideen, die für ſich klar und beſtimmt gedacht werden können, ausſchließlich Wahrheit zuſchrieb, iſt es mehr oder weniger immer dieſes Princip der Evidenz geweſen, dem man bei der Aufſuchung der reinen, allein in der abſoluten Nothwendigkeit des Denkens begründeten und von keiner Erfahrung dargebotenen Gedankenbeſtimmungen gefolgt iſt. Die Mathematik hat auf dem Principe der Wahrheit des Evidenten, welches allein manche ihrer Axiome zu dem macht, was ſie ſind, einen großen Theil ihres Lehrgebäudes gegründet; die Philoſophie ſchien eine Zeit lang in intellectueller Anſchauung ihr nachahmen zu wollen. Auf der andern Seite zeigt ſich die Erſcheinung, daß dasjenige, was, als für ſich evidente und um ihrer Evidenz willen unabänderlich nothwendige Grundlage, von den mathematiſchen Disciplinen vorausgeſetzt iſt, von der Philoſophie dafür in Anſpruch genommen wird, einer weiteren metaphyſiſchen Begründung zu bedürfen. Die Philoſophie erkennt hiermit an, daß die Evidenz im natürlichen Bewußtſein keine hinreichende Bürgſchaft für die metaphyſiſche Nothwendigkeit des evidenten Inhaltes iſt; es ſcheint mir, als könnte wohl auch die Speculation ſelbſt in einzelnen Fällen der Vorwurf treffen, einer Gedankenbeſtimmung metaphyſiſche Nothwendigkeit zugeſchrieben zu haben, deren ſich ſelbſt unaufhörlich bejahende Einfachheit dennoch von viel concreteren Verhältniſſen herrührt, als in der Metaphyſik voraus-

---

*) Verf. der vor Kurzem erſchienenen: „Metaphyſik, Leipzig Weidmann" 1841. — Es wird ausdrücklich in dieſer Beziehung bemerkt, daß die hier abgedruckte Abhandlung ſchon geraume Zeit vor derſelben abgefaßt iſt.

Anmerkung der Redaktion.

geſetzt werden darf. Es geſchieht namentlich im organiſchen Leben ſo oft, daß gerade die einfachſten Erſcheinungen nur die durch einen verborgenen Strom unendlicher Vermittelungen auf den Spiegel emporgehobenen ruhigen und geſchloſſenen Reſultate ſind, glänzend von jener unabänderlichen Evidenz, die nicht dem abſolut nothwendigen Grunde wechſelnder Erſcheinungen, ſondern dem ſchlechthin zu erfüllenden und erfüllten Zwecke deſſelben Wechſels angehört. Der letzte Theil dieſer Bemerkung gehört einem Gedankenkreiſe an, der dem Gegenſtande meines jetzigen Vorhabens ferner liegt; ich erlaube mir hier nur darauf aufmerkſam zu machen, daß jene factiſche Nothwendigkeit, die wir den Kategorieen darum zuſchreiben, weil ſie nicht zu denken eine Unmöglichkeit iſt, uns nie von der rein metaphyſiſchen Natur ſolcher Begriffe mit Sicherheit überzeugen kann, und daß es im einzelnen Falle unendlich ſchwierig werden kann, zu beſtimmen, ob jene Evidenz nicht die im metaphyſiſchen Sinne ſchlechte, im Sinne jener obigen Bemerkung aber beſſere Nothwendigkeit iſt, die den durch Erſcheinungen der concreten Wirklichkeit unabläſſig in uns angeregten und unterhaltenen Gedankenaſſociationen zukommt. Zu dieſen Begriffen glaube ich einigen Grund zu haben, keineswegs zwar den des Raumes, wohl aber den der Dreiheit ſeiner Dimenſionen zu zählen, welche, nachdem ſie unter dem Symbole der drei Verticalen lange Zeit einem vagen und begriffloſen Myſticismus gedient hatte, von Ihnen zuerſt ausdrücklich in metaphyſiſchem Zuſammenhange *) hervorgehoben und zur Beſtimmung der Stelle benutzt worden iſt, welche der Begriff des Raumes innerhalb des Ganzen der metaphyſiſchen Wiſſenſchaft einzunehmen hat. Es würde unnöthig ſein, meiner Bemerkung ſogleich die Verwahrung hinzuzufügen, daß ich keineswegs zu denen gehöre, die ſich getrauen, ihre Vorſtellung auch mit mehr oder weniger Dimenſionen in jenem reichen ſymboliſchen Inhalte

*) Grundzüge der Metaphyſik von Ch. H. Weiße (Hamb. 1835) S. 317 ff.

dieſes Ausdrucks befreunden zu können, welcher ihm in der Metaphyſik unleugbar eigen iſt; obſchon die Gründe, die mich verhindern, über jene Dreiheit hinauszugehen, andere ſein werden, als die gewöhnlich dafür angeführten. Erlauben Sie mir zunächſt die einfachen Einwände anzuführen, die ſich mir, wenn nicht gegen jede metaphyſiſche Bedeutung der Dreizahl räumlicher Dimenſionen, ſo doch gegen diejenige zu erheben ſcheinen, welche von Ihnen in der Metaphyſik auseinander geſetzt worden iſt.

In einem gegebenen Raume nach jeder Richtung Linien ziehen zu können, iſt ein Axiom der Geometrie; ſetzen wir daher voraus, daß wir früher darüber übereingekommen wären, welche Bewandtniß es mit den metaphyſiſchen Beſtimmungen hat, welche den Begriff der Richtung ausmachen, ſo wird den drei Dimenſionen nur dann eine metaphyſiſche Bedeutung zukommen, wenn ſich entweder beweiſen läßt, daß in dem gegebenen Raume die Unendlichkeit aller Richtungen ſich auf jene drei rechtwinkligen zurückführen läßt, oder wenn durch jene drei Richtungen das Ganze der räumlichen Ausdehnung in allen ſeinen Momenten als beſtimmt, als conſtruirt, angeſehen werden kann.

Im Alterthume iſt, vermöge der noch nicht vollendeten Ausbildung des Raumbegriffes in jenen Philoſophieen, die Dreiheit der Dimenſionen nicht in dieſer abſtrakten Weiſe als immanente Formbeſtimmung der räumlichen Ausdehnung gefaßt worden; vielmehr erſcheinen dieſe Richtungen als Beſtimmungen der Oertlichkeit, als Breite, Länge und Höhe, d. h. als diejenigen mathematiſchen Formbeſtimmungen, welche einem Körper in einem zur Vergleichung angenommenen Syſteme von Körpern als Lagenverhältniſſe zukommen. Wir können daher nicht vermuthen, von jener Zeit aus einen Aufſchluß über die Bedeutung der drei Dimenſionen und namentlich der rechtwinkligen zu erhalten, und es ſcheint mir vielmehr, als wäre erſt zu Ende des Mittelalters auf Veranlaſſung, einestheils der weiteren Entwickelung der Lehre von den krummen Linien,

anderntheils der Betrachtung der reinen Bewegungsgeſetze, die Dreiheit der räumlichen Dimenſionen zu der Bedeutſamkeit gelangt, die ſie, auch ſo abſtrakt gefaßt, traditionell bis jetzt beibehalten hat. Mathematiſche Betrachtungen mannigfaltiger Art, wo Winkelgrößen in die Bedingungen der Aufgabe eingehen, laſſen ſich entweder auf rechte Winkel als beliebig angenommene Baſis der Berechnung zurückführen oder erhalten auch wohl ausgezeichnete Fälle, wo die in Rede ſtehenden Winkel die Größe eines Viertelkreiſes erlangen. Dieſem Umſtande iſt es zu verdanken, daß auch die Philoſophen geglaubt haben, die metaphyſiſche Unendlichkeit möglicher Richtungen, welche der Ausdehnung unbezweifelt zukommt, auf jene Dreiheit rechtwinkliger Richtungen zurückführen zu können; daß ſie geglaubt haben, was in der Rechnung ein ausgezeichneter Fall, ein Maximum oder Minimum oder ein Nullpunkt ſei, müſſe auch metaphyſiſch eine ausgezeichnete Begriffsbeſtimmung involviren. Allein wo ſich die Beſtimmung des Begriffes an jene Parallelicität der Rechnung und des Gedankens knüpft, kann eine falſche Interpretation der mathematiſchen Elemente leicht die Veranlaſſung zu einem metaphyſiſchen Satze werden, und es iſt zunächſt meine Abſicht, mit wenigen Worten zu zeigen, daß dies hier wirklich der Fall iſt.

Es kommt Alles darauf an, zu beſtimmen, ob wirklich in metaphyſiſchem Sinne die unendlichen Richtungen ſich auf drei zurückführen laſſen, und ob dann in dieſen die ganze Natur der räumlichen Ausdehnung enthalten ſei. Ich will nicht näher darnach fragen, welche große Menge trüber Vorſtellungen in jenem Ausdrucke des Zurückführens enthalten ſind, ſondern lieber die Art und Weiſe dieſer Manipulation überlegen. Alle Richtungen ſollen ſich aufeinander reduciren laſſen, und nur die ſenkrechten ſo verſchieden ſein, daß ſie weder auf einander zurückführbar ſind, noch irgend einen Punkt ihres Verlaufs mit einander gemein haben können. Allein, genau geſprochen, haben zwei gerade ſchneidende Linien, unter welchem Winkel ſie auch immer divergiren mögen, ebenfalls keinen Punkt ihres Verlaufs

mit einander gemein, und die geringſte Winkeldifferenz reicht hin, ſie in ihrer Richtung zu vollſtändig unmittelbar incomparabeln zu machen. Ich ſage zu unmittelbar incomparabeln, denn eine Vergleichung ihrer Richtungen, beruhend auf jener Zurückführung, iſt allerdings möglich; allein ſie ſetzt, wie wir ſogleich ſehen werden, die Vermittelung anderer Beſtimmungen voraus, welche in dem Zuſammenhange, in welchen Sie den Begriff der Ausdehnung ſtellen, noch durchaus nicht gegeben ſind. Jene Vergleichung beruht auf Folgendem. Laſſen wir eine Linie um ihren einen Endpunkt ſich drehen, ſo iſt der Coſinus des Drehungswinkels diejenige Größe, welche angibt, um wieviel für jede durch die Drehung gewonnene neue Lage der Linie der fortſchreitende Endpunkt derſelben auf einer der urſprünglichen Lage parallelen Linie von dem früheren Orte gewichen iſt; der Sinus deſſelben Winkels aber zeigt die Entfernung an, um welche, von der urſprünglichen Lage gerechnet, für jede durch die Drehung erworbene jene Parallele abſteht. Man ſieht daraus, daß dieſe Projection der veränderten Richtung auf die urſprüngliche keineswegs unmittelbar eine Zurückführung auf dieſe iſt, ſondern daß ſie ein Syſtem ſich unter beſtimmten Winkeln kreuzender Parallelen vorausſetzt, in Bezug auf welche der Ort jedes Punktes in der intermediären Richtung durch die G r ö ß e n der E n t f e r n u n g e n von einem Paare der Coordinaten beſtimmt werden kann. Was erhalten wir alſo? Die Lage, den Ort eines Punktes, aber nicht ſogleich die Richtung. Erſt wenn auf dieſe Weiſe viele Punkte beſtimmt ſind, werden dieſe eine Richtung beſtimmen, wenn man ſie auf dieſelbe Weiſe in Continuität verſetzt, wie dies bei den zu Grunde liegenden rechtwinkligen Coordinaten der Fall iſt; d. h. wenn man ihnen eine Richtung g i b t. Es iſt ſchwierig, dieſen Gegenſtand weiter zu entwickeln, nicht um ſeiner Schwierigkeit willen, ſondern der einfachen Evidenz wegen, die es hat, daß durch jenes Zurückführen immer nur Orte, Lagen der intermediären Richtungen der Rechnung zugänglich gemacht, und durch die Rechnung umgekehrt jene Richtungen

gefunden, daß aber niemals die eine aus der anderen wahrhaft abgeleitet und conſtruirt werden könne.

Am allerwenigſten ſcheint es mir möglich, jene Zurückführung ſchon als wirklich geſchehen zu betrachten, und die Dreiheit der Dimenſionen als die einfachſte Grundform der räumlichen Ausdehnung anzuſehen. Der durch die Zurückführung beſtimmte Punkt der intermediären Richtung liegt niemals in den beiden Grundrichtungen ſelbſt, ſondern in ihren Parallelen; woher nehmen wir den Begriff der Parallelen? Und überhaupt, müßten nicht die Bedeutungen der Richtung, der Divergenz u. ſ. f. vorher ihre metaphyſiſche Beſtimmung erhalten haben, ehe in dem Ausſpruche, daß die Ausdehnung nach drei Richtungen in's Unendliche gehe, dieſe beiden Begriffe: Ausdehnung und Richtung, in ein beſtimmt vorausgeſetztes, aber nirgends ausgeſprochenes Verhältniß der Zuſammengehörigkeit gebracht werden? Eine fortgeſetzte Betrachtung dieſer Verhältniſſe hat mir immer zu beweiſen geſchienen, daß keine der unendlichen möglichen Richtungen der Ausdehnung auf eine andere zurückführbar ſei; daß die in der Mathematik übliche Zerfällung auf Vorausſetzungen von Flächen, Parallelen, Vergleichbarkeit verſchiedener Divergenzen beruht, die alle von der Metaphyſik noch nicht berührt worden ſind; daß endlich überdies alle jene Zurückführung immer nur die Möglichkeit betrifft, den Ort eines Punktes durch Coordinaten zu beſtimmen, keineswegs aber dazu dienen kann, die unendliche, räumliche Ausdehnung zu conſtruiren, oder auch nur ihre weſentlichen Momente zu ſymboliſiren. In einer ſolchen Beſchränkung hat nun die Dreiheit der Dimenſionen, die ich angemeſſener glaube — die Dreiheit der örtlichen Relationen nennen zu können, allerdings ihren beſtimmten Sinn, indem drei Coordinaten hinreichen, um die Lage jedes Punktes anzugeben. So gehört die Dreiheit der correlativen Ordinaten weſentlich dem Ortbegriffe an; und während in der Ausdehnung die unendliche Mannigfaltigkeit der Richtungen als eine unbeſtimmte Möglichkeit offen gelaſſen werden muß, iſt im Ortbegriffe die Dreiheit der Richtungen

die umfaſſende Grenze, durch die alle Lagenverhältniſſe räumlicher Geſtalten gegen einander beſtimmt werden können. Wie wir ſchon oben darauf kamen, ſetzt die Dreiheit der Dimenſionen das Princip der Richtung bereits voraus, und überall, wo wir dem Raume ſelbſt drei Richtungen zuſchreiben, geſchieht es durch eine unbewußte Ueberſchlagung der Lagenverhältniſſe, welche den Raumpunkten in den vorausgeſetzten Richtungen zukommen. Dieſer Umſtand drückt ſich am kürzeſten in dem mathematiſch üblich gewordenen Namen der Coordinaten aus; nur in Geſtalt ſolcher Coordinaten macht die Mathematik von der Dreiheit dieſer Dimenſionen zur Beſtimmung der geometriſchen Orte Gebrauch; wohl wiſſend, daß dieſe Fixirung dreier Richtungen nur für locale Verhältniſſe eine Bedeutung hat, verdient ſie keineswegs den Vorwurf der Philoſophie, ihre drei Dimenſionen nicht als Grundprincip energiſch hervorzuheben; denn thäte ſie es, ſo würde ſie ſowohl einen mathematiſchen Fehler, als eine metaphyſiſche Ungenauigkeit begehen. Bis hieher wünſche ich bewieſen zu haben, daß in dem reinen Begriffe der Ausdehnung ſchlechthin eine unendliche Mannigfaltigkeit möglicher, unter einander gänzlich incomparabler Richtungen nothwendig gedacht werden müſſe, ohne daß weder eine beſtimmte Richtung, noch eine beſtimmte Anzahl ſolcher Richtungen, actual geſetzt wären; und daß erſt im Ortbegriffe ſich dieſe unendliche Möglichkeit auf die Wirklichkeit dreier coordinirter Richtungen zuſammenzieht, deren gegen einander völlig unbeſtimmte Divergenzen auf rechte Winkel, theils zur Bequemlichkeit der Rechnung, theils in Erinnerung an ſpäter zu erwähnende concretere Momente zurückgeführt werden.

Ich will nun bemerken, wie wenig überdies jene drei Richtungen hinreichen, den Begriff der räumlichen Ausdehnung zu conſtituiren. Wenn man mißbräuchlich glaubt, durch das Schema der drei Vertikalen die Unendlichkeit und die Natur des Raumes zu charakteriſiren, ſo wird man freilich durch die ſechs Arme in einer unbeſtimmten Weiſe der Vorſtellung in's Endloſe hinausgewieſen; allein dies Alles conſtruirt Nichts,

ſondern ſetzt einen Raum voraus, in dem es conſtruirt wird. Die ſechs Arme bleiben ſechs Linien; es wird nicht eher etwas dem Raume von fern Aehnliches daraus, ehe nicht die geſammten Winkelöffnungen ebenfalls mit ſolchen Parallelen angefüllt ſind. Und dann wird man ein Bündel Richtungen haben, aber keinen Raum. So wie im Kryſtalle Spaltungsrichtungen immer unter den beſtimmten Winkeln in jedem Atome ſich durchkreuzen, und keine Gewalt einen regelrechten Schnitt außer jenen Richtungen hervorbringt, ſo wird es in dieſem Raume drei Richtungen geben, in denen continuirliche Linien möglich ſind; in allen anderen Richtungen entſtehen Reihen discreter Punkte. Damit alſo ein continuirlicher Raum da ſei, wäre es nöthig, daß unendlich viel ſolche Dreiheiten von Dimenſionen unter allen möglichen Winkelneigungen untereinandergeſchoben würden, ſo daß an dem Orte, wo das eine Syſtem keinen Arm hinſchickt, doch ein Aſt eines anderen läge. Und dann hätten wir unſere vorige Forderung wieder: nämlich in der Ausdehnung eine unendliche Möglichkeit der Richtungen offen zu erhalten, und die Dreiheit der Dimenſionen als ein Syſtem coordinirter Relationen zur Beſtimmung des Orts anzuſehen. Man könnte einwerfen: es ſolle nicht der Raum durch die drei Richtungen conſtruirt werden; ſondern dieſe ſeien vielmehr die immanente Formbeſtimmung des continuirlichen Raumes. Allein Formbeſtimmung der Continuität iſt die Dreiheit nicht; ſie wäre alſo die Form, nach welcher in dem continuirlichem Raume discrete Punkte in Verhältniß kommen. Dies heißt aber Nichts, als ſie iſt das Geſetz der Ortes. Discrete Punkte ſind nur durch Oertlichkeiten discret. — Hiermit hoffe ich bewieſen zu haben, daß erſtens die Richtungen in der Ausdehnung des Raumes ſich keineswegs auf drei zurückführen laſſen; zweitens, daß ebenſowenig umgekehrt aus den drei Richtungen ſich die Natur der Ausdehnung ergiebt; drittens, daß die Dreiheit der Richtungen, die ſich unter beliebigen Richtungen kreuzen, die weſentliche Beſtimmung des Ortbegriffes iſt.

Allein nicht jede beliebige Neigung der drei Richtungen

hat jene Evidenz zur Veranſchaulichung der Unermeßlichkeit der Ausdehnung, wie ſie in philoſophiſchem Zuſammenhange bei der Erwähnung der drei Dimenſionen vorausgeſetzt wird. Dieſe philoſophiſchen Dimenſionen ſind weſentlich rechtwinklige; allein gerade ſie beruhen, wie mir es ſcheint, keineswegs auf rein metaphyſiſcher oder mathematiſcher Nothwendigkeit, ſondern verdanken vielmehr ihre ſpecifiſche Eigenheit der Erinnerung an concrete Verhältniſſe. Wie ſehr uns eine ſolche Erinnerung hier überall beherrſcht, läßt ſich aus der einfachen pſychologiſchen Thatſache abnehmen, die jeder an ſich augenblicklich erfahren kann, daß Niemand, der den unermeßlichen Raum ſich unter dem Schema der drei Vertikalen vorſtellt, verfehlen wird, ſogleich die eine Linie mit ihren Endpunkten nach dem Zenith und dem Nadir, die anderen beiden nach den entſprechenden, ausgezeichneten vier Horizontpunkten zu richten. So geringfügig dies zu ſein ſcheint, ſo beweiſt es doch wirklich, daß die Dreiheit der ſenkrechten Dimenſionen nur ein Nachhall der concreten Welteinrichtung iſt, und während jene abſtrakte mathematiſche Dreiheit der Coordinaten noch eine weſentlich aprioriſche Gedankenbeſtimmung war, gehört dieſe Dreiheit der ſenkrechten Dimenſionen den höheren concreteren Verhältniſſen der Ortbeſtimmungen im wirklichen Univerſum an. Nicht bloß drei gerade, auch eine einzige krumme Linie würde hinreichen, die unendlichen möglichen Richtungen des Raumes, und zwar in viel wahrhafterer Weiſe anzudeuten; ſie hat aber dennoch jene Evidenz nicht, welche die rechtwinkligen Richtungen beſitzen, weil ſie die kosmiſchen Verhältniſſe nur aufgehoben, als Möglichkeit in der Richtung ihrer Tangenten, beſitzt. Hiermit iſt die Bemerkung zu verbinden, daß gerade die Unterſuchung über die Geſetze der Bewegung dieſe Dreiheit ſenkrechter Dimenſionen ausdrücklich zum Bewußtſein herausgearbeitet hat. Jenes Beſtreben, verſchiedene intermediäre Richtungen auf rechtwinklige zurückzuführen, iſt eine bloße Erinnerung an das Parallelogramm der Bewegung oder der Kräfte. Geometriſch iſt keine Richtung auf die andere, ſondern nur auf ihre Parallelen

zurückführbar; Kräfte aber, die Bewegungen hervorbringen, bringen in der Bewegung, die auf der reſultirenden Diagonale entſteht, jene Zurückführung wirklich zu Stande; welche daher auch nicht mehr eine einfache Reduction der Richtungen iſt, ſondern Natur und Wirkungsweiſe der Kräfte, ſo wie den Begriff der Bewegung, vorausſetzt. Wie nun zwar das Parallelogramm für jeden Winkel der Seitenbewegungen gilt, ſo iſt es hier allerdings bedeutſam, daß Bewegungen in ſenkrechten Coordinaten ſich weder addiren, noch ſubtrahiren, ſondern jede in der reſultirenden Mittelbewegung ganz enthalten iſt, und dies iſt Veranlaſſung zu jenen häufigen Zerfällungen von Bewegungen in drei ſenkrechte Seitenbewegungen, die, da ſie in der Natur wirklich vorkommt, in der Mathematik oder vielmehr in der Philoſophie dieſen Vorſchein dreier nothwendig ſenkrechter Dimenſionen hervorgebracht hat. Ich füge daher zu meinen drei obigen Bemerkungen dieſe vierte: daß die Dreiheit der rechtwinkligen Dimenſionen eine Kategorie der Naturphiloſophie, nicht der Metaphyſik ſei.

Ich erlaube mir jetzt überzugehen zu den anderweitigen Einwürfen, welche ich aus dem Bisherigen gegen die Stelle herleiten zu müſſen glaube, welche in Ihrer Metaphyſik der Raumbegriff einnimmt. Hierbei drängt es ſich mir zuerſt als eine Schwierigkeit auf, daß ich den Begriff der Richtung nicht eher bei Ihnen erwähnt finde, als wo derſelbe zugleich mit jener beſtimmten Dreiheit, die ich theils dem Ortsbegriffe, theils der Naturphiloſophie überlaſſen zu müſſen glaube, verbunden auftritt. Einestheils nämlich ſcheint es mir, daß die bisher gemachten Bemerkungen zeigen, wie die Dreiheit der Dimenſionen nicht gleichzeitig mit dieſem Principe der Richtung gegeben werden kann; wie dieſes letztere vielmehr das vorausgeſetzte Moment iſt, durch welches locale Beziehungen nach Coordinaten erſt möglich gemacht werden; anderntheils aber glaube ich nicht, daß die Art, wie Sie von dem Begriffe der ſpecifiſchen Dreiheit zu dem Raumbegriffe übergehen, nothwendig ſogleich auf jene Dreiheit der im Raume enthaltenen Di-

menſionen führen müſſe; daß ſie ſich vielmehr recht wohl mit der andern Annahme vereinigen ließe, welche nur das Princip der Richtung als das charakteriſtiſche Moment des Raumbegriffs feſtſetzt, dagegen die Dreiheit der Dimenſionen dem Ortsbegriffe überläßt. Ich habe von dreierlei Anfangspunkten auszugehen, um dieſe Meinung Ihrer Anſicht gegenüber zu entwickeln. Der eine iſt mathemathiſcher und zugleich metaphyſiſcher Natur; der andere betrifft die Dialektik, durch welche Sie zu der angegebenen Stellung der Begriffe gelangen; der dritte wird eine Bemerkung über die Gruppirung dieſer Kategoricen überhaupt veranlaſſen.

Die Natur der negativen Zahlen iſt von Ihnen weniger hervorgehoben worden, als es wohl von andern Philoſophen geſchehen iſt, und zwar deswegen unſtreitig, weil der beſtimmte Begriff des Gegenſatzes erſt in einer ſpätern Stelle Ihres Gedankenzuſammenhanges eintritt. Zahlen können ihrer Größebeſtimmtheit nach nicht negativ ſein, ſie ſind nicht an ſich negativ, ſondern nur im Sinne der Aufgabe. Dies iſt von Fries ſo verſtanden worden, als bildeten die negativen Zahlen eine eigenthümliche Klaſſe von Verminderungszahlen; worin das Wahre liegt, daß jene Negativität ſogleich auf den Sinn der Aufgabe, nämlich der Summation, zurückgeſchoben wird; obwohl freilich dieſer Ausdruck, von dem richtigen Geſichtspunkte ausgehend, dennoch gerade das Gegentheil des Richtigen ausdrückt, indem er das Verminderungszeichen zur Charakteriſtik einer beſondern Zahlenklaſſe hypoſtaſirt. So weit nur in dem Sinne der Aufgabe eine Baſis der Vergleichung zwiſchen poſitiven und negativen Zahlen dargeboten wird, iſt keine Schwierigkeit, die erſt bei dem Calcül des Imaginären eintritt. Wo eine gerade Wurzel aus einer negativen Potenz ausgezogen werden ſoll, liegt die Vorausſetzung ſtillſchweigend zum Grunde, daß die negative Potenz nicht blos eine dem Sinne der Aufgabe entgegengeſetzte, ſubtractive Größe, ſondern daß ſie an und für ſich ſelbſt negativ ſei. Eine ſolche Negativität iſt aber für Zahlen immer eine unerfüllbare Forderung; niemals läßt

es ſich nachweiſen, wodurch die negative Zahl von der poſiti⸗ven ſich unterſcheide; dieſer Unterſchied iſt ein abſtracter, in dem leeren Sollen überall verbleibender. Darum ſind abſolut negative Zahlen, weil ihr Verhältniß zu poſitiven unangebbar iſt, auf dieſe auch nicht zurückzuführen, und die gerade Wurzel aus einer negativen Zahl, die eben durch das vorgeſetzte Wur⸗zelzeichen zur abſolut negativen wird, während ſie vorher blos ſubtractiv ſein konnte, iſt arithmetiſch genommen immer imagi⸗när. Arithmetiſch exiſtiren nur poſitive Zahlen; auch die ne⸗gativen ſind ſolche, nur mit der Forderung, daß die Operatio⸗nen, denen ſie unterliegen, in dem der Aufgabe, nicht der Na⸗tur der poſitiven Zahl, entgegengeſetzten Sinne genommen wer⸗den ſollen. Metaphyſiſch würde dieſe Betrachtung die Forde⸗rung geben, fortzugehen zu einem Elemente, in welchem eine Entgegenſetzung des Entgegengeſetzten ſo möglich iſt, daß beide Glieder, gleichzeitig beſtehend, beide für ſich poſitiv, jedes gegen das andere negativ, ihren Unterſchied an ſich ſelbſt aufzeigen, ohne daß es nöthig wäre, ihn durch Reflexion auf die Aufgabe, als deren Größenbeſtimmungen die Gegenſätze erſcheinen, hervor⸗zubringen. Die Mathematik hat dieſe Dialektik ausgeführt. Nicht blos, daß die imaginären Größen von vielen und neuer⸗lich von Gauß als eine Hindeutung auf räumliche Divergenz angeſehen worden ſind (wie denn der Coteſiſche Lehrſatz in letz⸗ter Inſtanz auf Nichts Anderm zu beruhen ſcheint), ſondern noch viel einfacher iſt jene Zuhilfenahme räumlicher Beſtim⸗mung in dem Schema der Zahlenreihe ausgedrückt.

Die Vorſtellung einer Zahlenreihe, die ſich mit einem ne⸗gativen und einem poſitiven Aſte ins Unendliche erſtreckt, iſt eine ſehr hergebrachte, aber arithmetiſch dennoch ganz ungehö⸗rige; ſie nimmt die Conſtruction der Linie voraus, deren Ab⸗ſciſſen vom Nullpunkt aus beiderſeits genommen den Größen der negativen und poſitiven Zahlen entſprechen. Dieſem leicht zugänglichen Bilde iſt es zuzuſchreiben, daß die Mathematiker nicht, wie es alles Ernſtes der Fall ſein ſollte, die abſtract gefaßten negativen Zahlen für eben ſo imaginär erklärten, als

die unmöglichen Wurzeln; denn in der That iſt das Nichtimaginäre an den negativen Zahlen immer im Sinne der Aufgabe begründet, indem dieſe explicirt, was unter der Negativität gemeint iſt; während die abſtract gefaßte Negativität immer das Bild der geometriſchen Linie entlehnen muß, um ſich überhaupt fixiren zu laſſen. Für das unmittelbare Bewußtſein ſind negative Zahlen in der That imaginär, und Niemand, der nicht durch die künſtliche Schule mathematiſcher Fictionen gegangen iſt, rechnet im Leben damit, ſondern man verweiſt das Negative als Fehlendes, als Schuld, an den Sinn der Aufgabe. Wie nun der einfache Gegenſatz der Zahlen nur im Raume actual geſetzt wird, indem jeder Raumpunkt als Nullpunkt für zwei entgegengeſetzte Zweige von Größenbeſtimmungen angeſehen werden kann, ſo kommen auch die imaginären Wurzeln durch räumliche Bedingungen zur Conſtruction. Die imaginäre Wurzel iſt weder poſitiv noch negativ; was iſt ſie alſo? Die einfache Antwort iſt, daß ſie nicht in dieſem Syſtem der Gegenſätze liegt, ſondern in einem andern, d. h. zur Seite divergirend. Zahlenreihen gibt es nicht mehrere; Linien können unendlich viele in ſich ſchneidenden Richtungen gedacht werden; die Punkte der einen ſind dann imaginär in Bezug auf die Punkte der andern. So hat alſo der Raum vermöge ſeines Princips der Richtung, aus welchem Divergenz und Parallelen ſich entwickeln, vor der Zahl dieſes voraus, Gegenſätze aufzuweiſen, die an ſich ihren Gegenſatz aufzeigen, zugleich poſitiv ſind, negativ gegeneinander, und nur im Sinne einer beſtimmten Aufgabe ſich in jene relative Poſitivität und Negativität theilend; aber es iſt dies auch zugleich die Möglichkeit unendlicher Syſteme von Gegenſätzen, deren Glieder alternirend imaginär ſind, und nur durch das qualitative Mittel des Nullpunkts (als Anfangspunkt localer Coordinaten) unter einander zuſammenhängen.

Hieran nun läßt ſich ſogleich das zweite knüpfen; nämlich eine Betrachtung der Dialektik, durch welche Sie von den Kategorieen der Identität und des Gegenſatzes an bis zu den

drei Dimenſionen des Raums fortgehen. Auch Ihre Aufſuchung des Raumbegriffs ſchreibt ſich von den Zahlen her, obwohl eine für den mathematiſchen Zuſammenhang wegfallende Reihe von Kategorieen die Mangelhaftigkeit des Zahlbegriffs mit dieſer genügendern Begriffsſtufe verbindet. Ich geſtehe, daß die Aufſuchung der Urzahl und die damit zuſammenhängenden Begriffe mir die Zahlennatur der geforderten Beſtimmungen weit mehr hervorzuheben ſcheinen, als es nach bereits vollendeter Dialektik des Zahlbegriffs hätte der Fall ſein dürfen. Wenn auch die beſeitigte Kategorie der Zahl nicht verloren gehen durfte, ſo mußte ſie doch in den ſpäteren Begriffen nur als ein aufgehobenes Moment, als Möglichkeit numeriſcher Beſtimmtheit, nicht aber ſelbſt ausdrücklich wieder als Zweiheit und Dreiheit auftreten. Daß die einzelnen beſtimmten Zahlen kein adäquater Ausdruck für metaphyſiſche Begriffe ſind, haben Sie ſelbſt im Früheren dargethan; hier erſcheinen mir dieſe Zahlen noch weniger adäquat, weil ſie nach jenem Zugeſtändniſſe dennoch als Charakteriſtik höherer Gedankenbeſtimmungen gebraucht werden. Allerdings nennen Sie dieſe Kategorieen ſpecifiſche Zweiheit und Dreiheit, und bezeichnen damit den weit über die Zahlennatur hinausreichenden Inhalt derſelben. Allein eben damit, daß dieſe Zahlen ſpecifiſche genannt werden, iſt zugegeben, daß nicht die Zweiheit oder Dreiheit, ſondern die ſpecifiſche Natur deſſen, was auch, dies einſtweilen zugegeben, als Zweiheit oder Dreiheit gefaßt werden kann, das Weſentliche iſt. Gerade dieſes Weſentliche fällt aber ganz weg in der Dialektik, die von der ſpecifiſchen Dreiheit zu den drei räumlichen Dimenſionen überführt. Es giebt nur eine Zweiheit, Dreiheit als Zahl; ſpecifiſche Zweiheiten und Dreiheiten ſind paraboliſche Ausdrücke; wie kommt es, daß plötzlich, nachdem dieſe paraboliſche Bedeutung bis zur Kategorie der ſpecifiſchen Dreiheit anerkannt worden iſt, ſich die Dialektik an den eigentlichen, den numeriſchen Sinn heftet? Sie ſelbſt haben dieſe Schwierigkeit berührt, und die gleichgültige Dreiheit der räumlichen Dimenſionen als die dialektiſche Negativität des

Raumbegriffs gegen die Momente der ſpecifiſchen Dreiheit dargeſtellt. Ich bekenne, nicht zu wiſſen, warum eine ſolche Negativität da ſein ſollte, noch wie ſie ſich mit dem Weſen der dialektiſchen Methode vereinigen ließe. Wo in einer Kategorie ein Widerſpruch oder ein Ungenügen gefunden iſt, wird die nächſtfolgende entwickelt, um dieſen Mangel zu tilgen; wo aber dieſe folgende ihrem Begriffe ebenſo wenig entſpricht, wird ſie nur zu einem Beiſpiele, anſtatt zu einem dialektiſchen Fortſchritte. Ein ſolches Beiſpiel der Dreiheit ſcheint mir nun allerdings der Raum zu ſein.

Allein überhaupt ſcheint die Dreiheit der räumlichen Dimenſionen, deren Stellung in dieſem Zuſammenhange Ihnen bereits gewiß war, zuſammengenommen mit der Dialektik, welche ſich von dem Begriffe der Zahl herſchreibt, einen rückwirkenden Einfluß auf die unmittelbar vorangehenden Kategorieen gehabt zu haben. Was ich oben bereits über die Zufälligkeit der numeriſchen Bezeichnung derſelben ſagte, kehrt mir mit verdoppelter Schwierigkeit bei der letzten, der ſpecifiſchen Dreiheit wieder. Ich geſtehe bereitwillig die Möglichkeit ein, mich hierüber im Irrthume zu befinden, aber ich verſtehe die Dialektik nicht, durch welche die Einheit zweier Gegenſätze ſelbſt zu einem dritten coordinirten Gliede werden ſoll. Auch Hegel hat ſolche Dialektik öfter angewandt; ich geſtehe, mich überall in demſelben Nichtverſtändniſſe zu befinden. Die Einheit eines Gegenſatzes mag wohl ein Glied eines anderen Gegenſatzes werden; allein nirgends weiß ich einen Grund, hier zu zählen, noch weniger, dieſer numeriſchen Summe eine dialektiſche Bedeutung zuzuſchreiben. Allein auch zugegeben, daß es ſich ſo verhalte und daß man jene drei Glieder als gegen ihren Begriff coordinirte faſſen müſſe, d. h. daß ſie, nur an ſich qualitativ verſchieden, in ihrem dermaligen Geſetztſein in eine bloß quantitative Dreiheit zurückfallen: ſo ſollte ich meinen, daß es nun eben die Aufgabe der Dialektik wäre, in ihrem Fortgange dieſe unqualitative Aeußerlichkeit aufzuheben, nicht aber, ſie in den drei Dimenſionen des Raumes noch

einmal ausdrücklich zu ſetzen. Es iſt dies einer der Fälle, wo die Aufgabe der Dialektik in jener Unbeſtimmtheit und Unſicherheit verſchwimmt, die dieſer Methode Hegels im Grunde allenthalben eigen iſt. Ich bin vollkommen überzeugt, daß dieſe Dialektik, weit entfernt, eine philoſophiſche Methode der Entwicklung ſein zu können, in Wahrheit nur ein Hülfsmittel iſt, bereits erkannte Gruppirungen von Begriffen ſcheinbar auseinander herzuleiten. Es gehört überall die beſtimmte Vorausſicht auf das, wozu man kommen will, dazu, um in dem vorliegenden Begriffe unter den tauſend Negativitäten, die er, gegen tauſend andere Begriffe gehalten, zeigt, eine beſtimmte auszuwählen und zu benutzen. Der erfindende Gedankengang liegt in der Metaphyſik allenthalben weit über jene Dialektik hinaus, und anſtatt eine philoſophiſche Methode zu ſein, iſt dieſe letztere nur ein operatives Hülfsmittel, gerade wie etwa in der Mathematik die Methode der unbeſtimmten Coefficienten, mit der man auch zu Nichts kommt, wenn nicht für jeden einzelnen Fall Bedingungsgleichungen zwiſchen einem Gegebenen und einem vorausgeſetzten Reſultate gefunden werden können.

Verzeihen Sie mir, wenn ich geſtehe, daß dieſe Anſicht mir auch durch Ihre Dialektik des Raumbegriffs nicht widerlegt zu werden ſcheint. Denn auch, wenn ich dieſen erſten Anſtoß beim Uebergange von der ſpecifiſchen Dreiheit zu den drei Dimenſionen hinweggeräumt denke, wird mir darum doch der weitere Fortgang nicht gänzlich klar. Der Raum ſollte das ausdrückliche Geſetztſein jener ſpecifiſchen Dreiheit ſein; iſt er nun dies, woher kommt plötzlich jener viel reichere Inhalt, der weiter zum Ortbegriffe überzugehen nöthigt? Iſt dies am Ende nicht nur das an dem Beiſpiele Hängende, zur Dialektik nicht Gehörige, welches dann den weiteren Stoff zur Entwicklung darbietet? Alles, was ſein ſoll, muß als Form ſeines Seins eine ſpecifiſche Dreiheit haben, lautet der Ausſpruch. Nichts könnte doch wohl dieſe Forderung beſſer erfüllen, als der Raum ſelbſt, deſſen drei Dimenſionen doch nicht

er ſelbſt, ſondern ſeine Form ſein würden; Alles, was ſein ſoll, muß demnach Raum, räumliche Geſtalt ſein, und ich ſehe nicht, wie wir hier zu demjenigen Ortbegriffe gelangen wollen, in welchem der Raum, der zu ſeiner Form die Dreiheit hat, ſelbſt wieder als Form für einen weſentlicheren Inhalt gelten ſoll; wir kommen vielmehr nur wieder zu jenem ſchon oft erwähnten mathematiſchen Ortbegriffe, nach welchem die Dreiheit das Geſetz der Coordinaten iſt, durch die die Lage eines Punktes beſtimmt wird. Auch iſt dies wohl der gewöhnliche und ſprachlich übliche Sinn des Ortes, wogegen jene Negativität gegen die Körperlichkeit, obwohl immer ein ſpeculatives Moment, eine gewaltſame Deutung enthält. — Nun drängt ſich freilich ſogleich die Negativität des Raums gegen das in ihm Enthaltene auf, aber dialektiſch erzeugt iſt ſie nicht. Da jeder geometriſche Körperraum die vorliegende Forderung erfüllt: warum übergehen zu einer neuen Beſtimmung, **wenn in dem Raumbegriffe nicht ein Element des Fortſchritts läge, welches durch die Dialektik nicht zugleich mit den drei Dimenſionen erzeugt worden iſt?** Daß dies der Fall iſt, verſuche ich durch die dritte der oben angekündigten Bemerkungen zu erweiſen.

Sie ſelbſt haben es ausgeſprochen, daß der Uebergang von der ſpecifiſchen Dreiheit zu den Dimenſionen des Raums eine Härte enthält, glauben aber, daß dieſe der Kraft der dialektiſchen Methode weichen werde. Ich habe die Meinung darüber, die ich auch wohl früher ſchon gegen Sie auszuſprechen die Ehre hatte, auch hier wieder zu behaupten. Jene Härte ſcheint mir unvertilgbar durch alle Dialektik, und herzurühren von der weſentlich neuen Natur des Gegenſtandes. Der Raum iſt nicht bloß die ſpecifiſche Dreiheit, ſondern er iſt dieſe Dreiheit in Geſtalt des Raumes, der Ausdehnung. So glaube ich am kürzeſten ſagen zu können, was ich nach allen Ueberlegungen immer noch für den entſcheidenden Punkt halte. Zu der ſpecifiſchen Dreiheit kommt im Raume weſentlich hinzu das Element der Ausdehnung, der Anſchaulichkeit;

er iſt jene Form, aufgetragen auf eine andere Form, die auf keine Weiſe ſelbſt wieder aus der früheren Dialektik abgeleitet zu werden vermöchte. Der Raum iſt überhaupt Princip der Form, und Form überhaupt mit dem Begriffe unvergleichbar. Wo von Formen im frühern metaphyſiſchen Zuſammenhange geſprochen wird, bedeutet dieſer Ausdruck etwas ganz Anderes, als in ſpäterem. In den rein metaphyſiſchen Begriffsreihen kann jeder Begriff aus dem früheren vollſtändig entwickelt werden, denn der Fortgang bleibt in dem Einen Medium des begrifflichen Zuſammenhanges; hier aber kann mich Nichts darüber täuſchen, daß in dem Herbeiziehen des Raumes einerſeits kein Begriffsfortſchritt über die ſpecifiſche Dreiheit hinaus, andrerſeits aber ein Zuwachs an einem mit allem Früheren incommenſurabeln Elemente der Anſchaulichkeit ſtattfindet. Das Eigene der Ausdehnung und Alles, was am Raume Räumliches iſt, wird ſich nimmermehr aus dem gleichförmigen Fortgange dialektiſcher Entwicklung herleiten laſſen; es iſt vergeblich, die Continuität, den plaſtiſchen Hintergrund, den die metaphyſiſchen Kategorieen, um actual ihrem Begriffe zu entſprechen, brauchen, aus ihnen ſelbſt herzuleiten. Hier, wenn irgendwo, wird von der Dialektik Etwas gefordert, was keineswegs in ihr liegt, und es iſt an dieſer Stelle der Metaphyſik ein Abſchnitt, den keine Macht der Gedankenentwicklung continuirlich zu übergleiten im Stande iſt.

Es wird mir nicht ſchwer fallen, Ihnen darzuthun, daß Sie durch die That, durch die Ausführung dieſes Abſchnitts und durch die Art der Dialektik, deren Sie ſich bedienen, wirklich jene Incommenſurabilität des Raumbegriffs mit allen vorhergehenden Kategorieen anerkennen, die Sie aus Ueberzeugung verwerfen. Nachdem Sie noch einmal angeführt, daß die ſpecifiſche Dreiheit die nothwendige Form alles deſſen ſein müſſe, was ſein ſoll, ſagen Sie weiter: es iſt nun nöthig, zu unterſuchen, welches jene ſpecifiſche Dreiheit ſei. Dieſen Fortſchritt halte ich für vollkommen wahr, allein nach der Conſequenz Ihrer eigenen Anſicht kann er es nicht ſein.

Niemals kann in der Continuität des metaphyſiſchen Zuſammenhanges gefragt werden, welches die Kategorie ſei, die man im Sinne hat; und es iſt Nichts ſchlagender, als dieſer von Ihnen gebrauchte Ausdruck, um zu zeigen, daß hier das Gemeinte, welches eben aus der Dialektik nicht erzeugt werden kann, in einem andern Elemente mit einem neuen Anfange wiedergefunden werden ſoll; auf die nämliche Weiſe, wie nach den Naturerſcheinungen gefragt wird, die, ſelbſt nicht deducirbar, dennoch metaphyſiſche Kategorieen in einem incommenſurablen Elemente reproduciren. Auch führen Sie dieſe Unterſuchung nicht wirklich. Vielmehr gehen Sie mit dem ebenfalls charakteriſtiſchen Ausdrucke: dieſe Dreiheit iſt der Raum, — zu dieſem mit aller Evidenz des Entſprechenden, Wiedererkannten, ſich hervordrängenden Begriffe über. Sie machen an dieſer Stelle aufmerkſam auf die entſprechende Dialektik, welche im erſten Buche zu dem Zahlbegriffe führt; ich glaube nicht, daß beide verglichen werden können. Der Zahlbegriff wird wirklich durch dialektiſche Entwicklung gefunden, denn der einfachſte logiſche Gegenſatz des Einen und Andern enthält ihn ſchon, und man braucht, um ihn actual zu ſetzen, nicht in ein Element überzugehen, welches nicht nach allen ſeinen weſentlichen Beſtimmungen ſchon in den früheren Begriffen an ſich enthalten geweſen wäre.

Raum, Zeit und Bewegung ſind von Kant für Objecte einer reinen aprioriſchen Anſchauung erkannt worden, ein Ausdruck, den ich noch immer für einen der klarſten und lichtvollſten Gedanken dieſes Philoſophen halten muß, den Sie aber, wie ich weiß, mit ſo beſtimmter Energie abweiſen, daß ich einen tiefer liegenden Zuſammenhang mit dem Ganzen Ihres philoſophiſchen Syſtems als den Grund davon vermuthen muß, ohne bis jetzt ſo glücklich geweſen zu ſein, mir darüber vollſtändig Rechenſchaft geben zu können. Ich bin gänzlich darüber mit Ihnen einverſtanden, daß jene Kategorieen alle, nicht, wie ſie von Hegel in einer ſelbſt ſehr äußerlichen Weiſe als Aeußerlichkeit der Idee dargeſtellt worden ſind, der Naturphiloſophie

angehören, ſondern vielmehr der Metaphyſik zu vindiciren ſind; daß ſie aber, in dieſer zuſammengenommen, einen eigenen Abſchnitt bilden, der mit dem früheren durch keine objective Dialektik, ſondern durch eine pſychologiſche Reflexion ſubjectiv verbunden iſt. So wie ich überhaupt die dialektiſche Methode nicht für eine competente Richterin über den Zuſammenhang nur einigermaaßen complicirter Gedankenſtimmungen halte (denn eine ſo flexible Methode muß ſich an der Feſtigkeit der Gegenſtände halten), ſo kann ich am wenigſten von ihr Auskunft über die Stellung größerer Gruppen erwarten, und ich glaube nicht, da Ihnen dieſer Verſuch einer dialektiſchen Verknüpfung zwiſchen Begriff und Anſchauung, ſo viel ich mir wenigſtens erlauben darf, darüber zu urtheilen, nicht gelungen iſt, daß er irgend Jemandem jemals gelingen werde. Die Principien, nach denen ich das Ganze der Metaphyſik zu überblicken mich gewöhnt habe, laſſen mich zwiſchen zwei Theilen, die im Ganzen einigermaaßen Ihrem erſten und zweiten Buche entſprechen würden, eine weſentliche Verſchiedenheit gewahren; die, daß die Kategorieen des erſten Theils die abſtrakten Formen unſers logiſchen Denkens, die des zweiten die abſtrakten Formen möglicher äußerer Erfahrung ſind. Die Mehrzahl der Begriffe Ihres erſten Theils und manche des dritten, die ich hierher ziehen möchte, ſind wirklich Kategorieen unſerer Denkformen; nirgends dagegen liegt der Raum einer Operation des Begriffebildens, Urtheilens oder Schließens in ähnlicher Weiſe zu Grunde, ſondern er gehört zu jenen nothwendigen ſchematiſchen Formen, welche der Inhalt der Erfahrung annehmen muß, um in jenen abſtrakten Formen des Denkens zur Erkenntniß zuſammengefaßt werden zu können.

Zahlen kann man denken ohne Raum; Gezähltes nicht ohne jenen intelligibeln Raum, in welchem nach irgend einem Principe der Anordnung die einzelnen Gezählten erſt zu Discreten, Einzelnen werden. Was pſychologiſch ſo ſcharf unterſchieden iſt, **kann** für die Metaphyſik nicht gleichgiltig ſein; wenigſtens hat es ebenſo viel Recht auf Beachtung, als die

Folgerungen aus jener dialektiſchen Methode, welche nicht Sie ſelbſt genöthigt haben würde, ſo weit von ihrem Urheber abzugehen, wenn ſie mehr, als ein ſehr untergeordnetes und unzuverläſſiges Mittel der Darſtellung wäre. Sie werden mir wohl noch zugeben, daß jener Ausdruck, deſſen Sie ſich ſo häufig bedienen, wenn etwas ſein ſoll, wie muß es ſein? fürs Erſte zwei beſtimmte verſchiedene Bedeutungen hat: einmal: wenn gedacht werden ſoll, wie muß der vorausgeſetzte Inhalt gedacht werden; dann aber: wenn Etwas gedacht werden ſoll, wie muß dies Etwas gedacht werden, um gedacht werden zu können? Ich will dieſes Paradoxon nicht weiter verfolgen; die einzige Erinnerung an Kants Metaſchematismus der reinen Verſtandesbegriffe wird Ihnen ſagen, was ich meine; und in der That glaube ich, daß dieſe Erfindung Kants nebſt ſeinem transſcendentalen Leitfaden in ihrer Anſpruchloſigkeit eine ſpeculativere iſt, als die Methode der Dialektik in ihrer Anwendung auf die Anſchauungen des Raumes und der Zeit; denn die erſtere iſt pſychologiſch, die zweite mechaniſch, weil der Erfolg in ihr von der Richtung des dialektiſchen Stoßes abhängt, welchen der umſchlagende Begriff erhält, und den er leider gar oft in mehr als einer Richtung erhalten kann.

Ich glaube demnach, daß mit den Grundbeſtimmungen der Anſchaulichkeit in der Metaphyſik ein neuer Anfang gemacht werden muß; ein ebenſo abſolut neuer Anfang, wie er zuerſt mit dem Begriffe des Sein gemacht worden iſt. So wie dieſer Begriff nicht ableitbar iſt, ſondern mit ſeiner ihm eigenen Evidenz ſich als Anfang charakteriſirt, ſo fangen die reinen Anſchauungen von ſich ſelbſt an; zwar als Formen an ihrer Anſchaulichkeit die früher gefundenen Begriffe reproducirend, aber mit einem Plus, welches, eben in dem Elemente der Anſchaulichkeit beſtehend, in allen Früheren nur als eine transſcendente Forderung erſcheint. In der Metaphyſik wird es überall recht deutlich, wie jene Momente des Einen, Vielen, Entgegengeſetzten, ganz beziehungsloſe Momente ſind, die nur

durch die Einheit des denkenden Geiſtes zuſammengebracht werden. A iſt A und weiſt auf kein B hin, wenn nicht ein Geiſt da iſt, der den Gedanken, das B faßt, und es mit A in Vergleichung bringt; und darum hat Braniß ganz Recht, wenn er von dem Sein nicht zum Nichts übergehen will, denn er hat es in dieſem Elemente nicht nöthig, wenn er nicht will, wo Alles ſich bloß im Geiſte des Wollenden vergleicht. Alle dieſe metaphyſiſchen Begriffe ſehnen ſich nach einem Hintergrunde, an dem die mannigfachen Verhältniſſe, die ſie gern aufzeigen möchten, aber in ihrer atomiſtiſchen Vereinzelung und Beziehungsloſigkeit nicht aufzeigen können, wirklich in Continuität geſetzt würden; an dem ihre einzelnen Momente überhaupt erſt wahrhaft objectiv in Verhältniſſe gebracht werden könnten. Dieſes Element wird aber nur gefunden durch einen neuen Anfang; ob aber dieſer nicht in einer über das metaphyſiſche Gebiet hinausgehenden Region vermittelt werden könne, iſt eine andere, hier nicht zu erörternde Frage.

Ich habe noch eine angefangene Bemerkung fortzuſetzen. Nach den mathematiſchen Zuſammenhängen iſt das Princip der Richtung im Allgemeinen das, was den Begriff der räumlichen Ausdehnung bildet. Dieſer Begriff entſteht auf mathematiſchem Wege allerdings auf eine von Ihrer Dialektik abweichende Weiſe; indeſſen befinde ich mich durch ein zufälliges Zuſammentreffen einiger Begriffsbeſtimmungen im Stande, Ihre Kategorie der ſpecifiſchen Dreiheit gewiſſermaaßen mit meinem Uebergange zu dem Begriffe der Richtung zu vergleichen. Auch in der Stellung, die ich dem Raume zuſchreiben würde, findet ſich unmittelbar vor ihr die Forderung, zwei Gegenſätze und ihre qualitative Mitte, zugleich aber die Unendlichkeit ſolcher Syſteme des Gegenſatzes ſo zu ſetzen, daß keines ihrer Glieder als für ſich negativ, ſondern rein als das Andere des Andern geſetzt werde. Dies trifft nahe überein mit dem, was den Inhalt ihrer ſpecifiſchen Dreiheit bildet. Die Erfüllung dieſer Forderung iſt in dem Principe der räumlichen Richtung gegeben. Hier iſt die Möglichkeit vorhanden, die Gegenſätze als

verſchiedene Seiten, zwar abſolut verſchieden, aber keinen als den überwundenen darzuſtellen; der Anfangspunkt der Richtung iſt das qualitative Mittel, welches ſelbſt keine Richtung, ſondern die Möglichkeit derſelben iſt, ſo wie die Einheit des Gegenſatzes eben deſſen Möglichkeit, nicht aber ſelbſt ein Glied deſſelben iſt. Indeſſen iſt es nicht bloß dieſe Form eines reellen Gegenſatzes, ſondern weſentlich die unendliche Möglichkeit ſolcher Gegenſätze, welche dem Richtungsbegriffe ſeine Bedeutung giebt. Jeder Anfangspunkt der Richtungen iſt Durchſchnittspunkt unendlicher Gegenſätze, ſo wie er wiederum als Glied anderer Richtungen betrachtet werden kann; Verhältniſſe, die im abſtrakten Begriffe alle vorgebildet, erſt an dem plaſtiſchen Hintergrunde des Raumes zur Actualität kommen. Alle Richtungen ſind durch die Beziehungen zwiſchen ihren Anfangspunkten, ihren qualitativen Mitteln, vergleichbar, und ſo iſt es hier erfüllt, was in der ſpecifiſchen Dreiheit gefordert war, daß es Reihen von Gegenſätzen giebt, deren Glieder durch die Reihen der ſpecifiſchen Mittel in Beziehungen geſetzt werden. Die Möglichkeit der ſeitlichen Divergenz und der Parallelen gewährt dem Raume dieſe über die arithmetiſche Natur der Zahlen hinausgehende Fähigkeit. Und ſo ließen ſich hier noch einige Bemerkungen anknüpfen, um gewiſſe Beſtimmungen der Räumlichkeit hervorzuheben, die in der Philoſophie, um der Dimenſionendreiheit willen, übergangen worden ſind. So die Begriffe der Symmetrie, Aehnlichkeit und Entfernung, die in der Naturphiloſophie Bedeutung haben, wo es ſich von dem Unterſchiede der Kräfte handelt, die nach ſymmetriſchen Functionen des Raumes wirken, von jenen einfacheren, deren Geſetz eine quantitative Function der Entfernung iſt. Vielleicht iſt es mir erlaubt, dieſe letztere Bemerkung in Beziehung auf die Reconſtruction des Raums durch die Grundbeſtimmungen der Körperlichkeit ſpäter weiter zu entwickeln; jetzt vergönnen Sie mir ein kurzes Reſümé meiner Theſen, deren Widerlegung, wenn Sie dieſelben einer ſolchen würdigen wollen, zu meiner größten Freude gereichen würde.

1) Die Grundbeſtimmungen der Anſchaulichkeit gehören ebenſo weſentlich in die Metaphyſik, als irgend eine andere Kategorie, allein es giebt keinen dialektiſchen Uebergang zu ihnen von den abſtrakten Begriffen; der Fortſchritt iſt objectiv ein neuer Anfang, ſubjectiv vermittelt durch pſychologiſche Reflexion; die objective Bedeutung dieſes ſubjectiven Thuns iſt nicht durch den metaphyſiſchen Begriff commenſurabel.

2) In den Kategorieen des erſten Abſchnitts Ihres zweiten Buches iſt die Zählung der Glieder dem Inhalte nicht adäquat.

3) Der Uebergang von der ſpecifiſchen Dreiheit zum Raume iſt kein dialektiſcher, ſondern ſelbſt ein neuer Anfang; eine pſychologiſche Reflexion, die ſich aus einem andern Gedankenzuſammenhange erinnert, daß das, was ſie im gegenwärtigen ſucht, der Raum iſt.

4) Auch als neuer Anfang enthält die Dreiheit der Dimenſionen nur das äußerliche Moment der Dreizahl, weder aber enthält ſie zugleich die ſpecifiſche Natur der ſpecifiſchen Dreiheit, noch auch ſind die Dimenſionen als ſolche zugleich mit ihrer Dreiheit deducirt.

5) Die drei Dimenſionen beſtimmen keinen unendlichen continuirlichen Raum, ſondern ſetzen dieſen ſammt dem Principe der Richtung voraus.

6) Die Ausdehnung hat überhaupt keine actuale Dimenſion, alſo auch nicht drei; ſie iſt vielmehr die Möglichkeit unendlicher Richtungen; die Dreiheit beliebig winkliger Richtungen iſt ein Moment des mathematiſchen Ortbegriffs.

7) Die rechtwinklige Dreiheit iſt das Geſetz der empiriſchen kosmiſchen Lageuverhältniſſe.

8) Die Dialektik des Ortbegriffs iſt nicht rechtmäßig; es folgt dieſe Negativität der Ausdehnung nicht aus dem Vorigen.

Ueber
die metaphyſiſche Begründung des Raumbegriffs.
Antwort an Herrn D. Lotze.

Von

Prof. D. Weiße.

Der Aufforderung, Ihre gegen mich gerichteten „Bemerkungen über den Begriff des Raumes" mit einigen Gegenbemerkungen zu begleiten, leiſte ich um ſo lieber Folge, je größeres und wahrhafteres Intereſſe ich an Ihrer Abhandlung genommen habe. So weit ſich dieſelbe von meinen Ideen entfernen zu wollen Miene macht, ſo iſt ſie doch genugſam darauf eingegangen, um wirklich die Punkte zu treffen, in Bezug auf welche auch ich die Nothwendigkeit einer weiteren Ausbildung und theilweiſen Umgeſtaltung derſelben einzugeſtehen nicht umhin kann. Das Gefühl dieſer Nothwendigkeit, die Einſicht in die Mangelhaftigkeit des an jenem Orte von mir Gegebenen war mir zwar auch vorher nicht fremd, und ſchon eine Andeutung in der Vorrede meines metaphyſiſchen Werkes (S. XV.) giebt davon Zeugniß; allein ich würde gegen Ihren Aufſatz nicht gerecht ſein, wenn ich demſelben die Anerkenntniß verweigern wollte, daß mir durch ihn nicht nur jene Einſicht zu höherer Klarheit gebracht, ſondern auch Winke gegeben worden ſind, von denen ich hoffe, daß ſie ſich zur poſitiven Fortgeſtaltung meiner Ideen förderlich und fruchtbringend erweiſen werden.

Sie gehen mit mir von dem Zugeſtändniſſe aus, daß die unmittelbare Evidenz, welche der Raumbegriff für unſer natürliches Bewußtſein hat, der Nothwendigkeit einer weiteren wiſſenſchaftlichen Begründung deſſelben vom philoſophiſchen Stand-

punkte aus nicht überhebt. Ich darf vorausſetzen, daß Sie auch, was die Erforderniſſe einer ſolchen Begründung und was den Zweck oder die Bedeutung derſelben betrifft, im Allgemeinen mit mir einig ſind. Von einem Beweiſe im mathematiſchen Sinne kann hier natürlich nicht die Rede ſein; — die Mathematik hat ihr gutes Recht, das an ſich Evidente auch als evident vorauszuſetzen und ihren weiteren Demonſtrationen, die nur das nicht durch ſich ſelbſt Evidente zum Gegenſtande haben, zu Grunde zu legen. Sollte die verlangte metaphyſiſche Begründung des Raumbegriffs dennoch als ein Beweis bezeichnet werden, ſo würde als das zu Erweiſende dann nicht das Daſein oder die Exiſtenz des Raumes zu betrachten ſein, ſondern nur etwa eine beſtimmte Art und Weiſe ſeiner Geltung. So z. B. könnte man, der Kant'ſchen Faſſung des Raumbegriffs, als einer nur ſubjectiven Form der Anſchauung, gegenüber, einer wiſſenſchaftlichen Ableitung dieſes Begriffs die Aufgabe ſtellen, die objective Wahrheit deſſelben oder ſeine Geltung, um uns des Kant'ſchen Ausdruckes zu bedienen, für die Dinge, wie ſie an ſich ſind, zu erweiſen. Indeſſen wird durch dieſen Geſichtspunkt einer Beweisführung, gleichviel, wie man übrigens das Ziel derſelben ſtelle, nie vollſtändig dasjenige bezeichnet, was ich, und was, wie ich glaube (ungeachtet der gleich nachher zu erwähnenden Abweichung), auch Sie unter einer Ableitung der Art, wie ſie in der Wiſſenſchaft der Metaphyſik ſtattfinden ſoll, verſtehen. Der Raumbegriff ſoll in der Metaphyſik, — dies wollen unſtreitig auch Sie ſagen, wenn Sie demſelben, übereinſtimmend mit mir, in dieſer Wiſſenſchaft ſeine Stelle anweiſen, — als das inwohnende, nothwendige Moment einer Idee erſcheinen, deren auseinandergebreitete Totalität den alleinigen Inhalt der genannten Wiſſenſchaft ausmacht. Er ſoll als ein integrirendes Glied in die Kette der Begriffsbeſtimmungen eintreten, aus denen ſich, in ſtetigem dialektiſchem Aufſteigen von einfacheren oder abſtracteren zu zuſammengeſetzteren oder concreteren Beſtimmungen, dieſe Idee allmählig aufbaut. Um die Richtigkeit, um die Sicherheit und

Bündigkeit des Einfügens in dieſe Kette handelt es ſich uns Beiden, wenn das Gelungen- oder Nichtgelungenſein eines Verſuchs zur wiſſenſchaftlichen Ableitung des Raumbegriffs, wenn das Gelingen- oder Nichtgelingenkönnen eines ſolchen Verſuchs von beſtimmten Vorausſetzungen aus, in Frage geſtellt wird.

Sie haben in Ihrem Aufſatze nicht bloß das wirkliche Gelungenſein des in meinen „Grundzügen der Metaphyſik" enthaltenen Verſuchs ſolcher Ableitung, ſondern auch die Möglichkeit ſeines Gelingens unter den von mir gemachten Vorausſetzungen in Frage geſtellt. Beide Punkte Ihrer Polemik glaube ich genau von einander ſondern zu müſſen. Was den erſteren betrifft, ſo erwarten Sie von mir keine Vertheidigung meiner Darſtellung gegen Ihre Einwürfe! Ich erkenne dieſelben für vollkommen triftig, und es iſt mir durch Sie zur Gewißheit geworden, daß eine Beſeitigung der Mängel, die Sie rügen, und die mir mit mehr oder minder Deutlichkeit auch ſchon vorher bewußt waren, nicht ohne eine durchgreifende Umgeſtaltung des erſten und theilweiſe auch wohl des zweiten Abſchnitts meines zweiten Buches möglich ſein wird. Was ich zur Entſchuldigung dieſer Mängel zu ſagen hätte, wird zum Theil durch Ihre Kritik, die ſich ganz beſonders nach dieſer Seite als eine wahrhaft einſichtige und gründliche zeigt, überflüſſig gemacht. Ihnen ſelbſt ſind die Momente eines ächt dialektiſchen Zuſammenhanges nicht entgangen, welche, trotz der ſo unvollkommen erreichten Bündigkeit dieſes Zuſammenhanges, in meiner Darſtellung enthalten ſind, und Sie haben an mehr als einer Stelle auf die Möglichkeit einer richtigern Benutzung derſelben hingewieſen, — Winke, für die ich Ihnen aufrichtig verbunden bin, und die ich bei einer künftig zu unternehmenden Ueberarbeitung dieſes Gegenſtandes gewiß nicht unbeachtet laſſen werde, dafern nicht etwa Sie ſelbſt mir mit einer ausführlicheren, den uns gemeinſamen Grundideen und Ausgangspunkten entſprechenden Bearbeitung deſſelben zuvorkommen. — Je mehr nun aber dieſer Theil Ihrer Polemik die Ausſicht auf eine künftige vollkommnere Verſtändigung offen läßt: um ſo ſchärfer glaube ich

den andern Theil derſelben prüfen zu müſſen, welcher, dafern Sie hier bei Ihren gegenwärtigen Anſichten hartnäckiger beharren ſollten, als ich dort bei dem Inhalte meiner früheren Darſtellung, ſolche Ausſicht uns wiederum zu verſchließen droht.

Wenn nämlich Ihre Kritik meiner dialektiſchen Ableitung des Raumbegriffs, für ſich allein betrachtet, ganz das Anſehen einer ſolchen trägt, welche, ſich auf den eigenen Standpunkt der beurtheilten Arbeit ſtellend, die Mängel derſelben nur in der Abſicht rügt, um von demſelben Standpunkte aus eine Verbeſſerung derſelben einzuleiten: ſo kann ich dagegen nicht umhin, dieſe Anſicht durch Ihre in ſo beſtimmten Worten ausgeſprochene Erklärung geſtört zu finden, daß Ihnen „die Härte in der metaphyſiſchen Ableitung des Raumbegriffs unvertilgbar ſcheint durch alle Dialektik, und herzurühren von der weſentlich neuen Natur des Gegenſtandes.“ Was Sie unter dieſer „neuen Natur“ verſtehen, bleibt bei Ihnen nicht unerklärt; es iſt Ihnen „das Element der Ausdehnung, der Anſchaulichkeit.“ Von dieſem Elemente, von „Allem, was an dem Raume Räumliches iſt“, behaupten Sie, daß es ſich „nimmermehr aus dem gleichförmigen Fortgange dialektiſcher Entwicklung werde herleiten laſſen“; „es ſei vergeblich, die Continuität, den plaſtiſchen Hintergrund, den die metaphyſiſchen Kategorieen, um actual ihrem Begriffe zu entſprechen, brauchen, aus ihnen ſelbſt herzuleiten.“ Dadurch motiviren Sie eine Rückkehr zu jener von mir aufgegebenen Kant'ſchen Unterſcheidung zwiſchen Formen des Denkens und Formen der Anſchauung. Sie vindiciren zwar, gleich mir, ſowohl die einen, als die andern der Metaphyſik, und erklären ſich ausdrücklich gegen die „ſelbſt ſehr äußerliche Weiſe“, in welcher Hegel die letztern, als „Formen der Aeußerlichkeit“, der Naturphiloſophie einverleibt; aber Sie verlangen, daß innerhalb der Metaphyſik dieſelben von den Formen des Denkens oder den eigentlichen „Kategorieen“ getrennt gehalten und ihre Betrachtung, ſtatt durch objective Dialektik an die Betrachtung jener angeknüpft zu werden, von

einem neuen Anfange begonnen werde. Dies nun iſt es, was ich Ihnen noch nicht ſogleich zugeben kann, bevor ich nicht dieſe Frage einer nochmaligen Unterſuchung unterworfen habe. Solches zu thun, ſcheint aber um ſo mehr der Mühe werth, je verbreiteter auch heut zu Tage noch jene Kant'ſche Anſicht iſt, deren Vertretung Sie gegen mich übernommen, und je entſchiedener und durchgreifender der Einfluß, den ſie, vielleicht unbewußt, auch ſelbſt auf ſolche Theorieen geübt hat, die, wie z. B. die von Ihnen angeführte Hegel'ſche, nicht unmittelbar mit ihr auf gleicher Grundlage ruhen.

Erlauben Sie mir, bevor ich auf die nähere Geſtalt eingehe, welche Sie Ihrem Einwurfe gegeben haben, mit einigen Worten, was ich in meinem metaphyſiſchen Werke zu thun unterlaſſen habe, die Gründe zu beleuchten, durch welche die Abtrennung der „Formen des Anſchauens" von den „Kategorieen" von ihrem Urheber motivirt worden iſt. In der Kritik der reinen Vernunft (Siebente Aufl. S. 29 ff.) finden ſich dieſe Gründe folgendergeſtalt auseinandergeſetzt: „Der Raum iſt kein discurſiver, oder, wie man ſagt, allgemeiner Begriff von Verhältniſſen der Dinge überhaupt, ſondern eine reine Anſchauung. Denn erſtlich kann man ſich nur einen einigen Raum vorſtellen, und wenn man von vielen Räumen redet, ſo verſteht man darunter nur Theile eines und deſſelben alleinigen Raumes. Dieſe Theile können auch nicht vor dem einigen allbefaſſenden Raume als deſſen Beſtandtheile, daraus ſeine Zuſammenſetzung möglich ſei, vorhergehen, ſondern nur in ihm gedacht werden. Er iſt weſentlich einig, das Mannigfaltige in ihm, mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt, beruht lediglich auf Einſchränkungen. Hieraus folgt, daß in Anſehung ſeiner eine Anſchauung a priori (die nicht empiriſch iſt) allen Begriffen von demſelben zum Grunde liegt. So werden auch alle geometriſche Grundſätze, z. B. daß in einem Triangel zwei Seiten zuſammen größer ſeien, als die dritte, niemals aus allgemeinen Begriffen von Linie und Triangel, ſondern aus der Anſchauung, und zwar a priori mit apodiktiſcher

Gewißheit abgeleitet.“ Auch was hierauf unter einer andern Nummer folgt, gehört noch hieher. „Der Raum wird als eine unendliche gegebene Größe vorgeſtellt. Nun muß man zwar einen jeden Begriff als eine Vorſtellung denken, die in einer unendlichen Menge von verſchiedenen möglichen Vorſtellungen (als ihr gemeinſchaftliches Merkmal) enthalten iſt, mithin dieſe unter ſich enthält; aber kein Begriff, als ein ſolcher, kann ſo gedacht werden, als ob er eine unendliche Menge von Vorſtellungen in ſich enthielte. Gleichwohl wird der Raum ſo gedacht (denn alle Theile des Raumes in's Unendliche ſind zugleich). Alſo iſt die urſprüngliche Anſchauung vom Raume Anſchauung a priori und nicht Begriff.“ In ganz ähnlichem Sinne wird S. 35 über die Zeit geſprochen. — In einer frühern Abhandlung, welche zu dieſem, nachher in der Vernunftkritik weiter ausgebildeten Gegenſatze die erſten Grundzüge enthält (der in's Deutſche überſetzten Inauguraldiſſertation Kants), „von der Form und den Principien der Sinnen- und Verſtandeswelt“, ſind die Begriffe von Zeit und Raum ausdrücklicher noch als einzelne (singulares) bezeichnet, in welchen (in quibus), nicht allgemeine, unter welchen (sub quibus) alles Sinnliche gedacht werde.

Die zuletzt erwähnte Bezeichnung kann uns einen nähern Wink geben über den Weg, auf welchem Kant zu dieſer Unterſcheidung der „reinen Anſchauung“ von den Verſtandesbegriffen gekommen iſt. Der Unterſchied von einzelnen und allgemeinen Begriffen (notiones singulares und communes — ſo heißt es dort, nicht, wie es richtiger heißen würde: generales) war ein in der damaligen Philoſophie hergebrachter, und auch die Definitionen dafür lauteten ſo, wie es Kant in ſeinen hier angeführten Expoſitionen vorausſetzt; die notio communis iſt: quae pluribus communia exhibet, die notio singularis aber: quae rem singularem seu individuam repraesentat (vergl. Wolf philos. rationalis s. logica, p. 169). Nahe damit verwandt, wiewohl nicht unmittelbar damit zuſammenfallend (denn auch eine notio communis kann noch concreta ſein), war in

jener Philoſophie der Unterſchied zwiſchen concreten und abſtracten Begriffen. An dieſe beiden Gegenſätze nun glaubte Kant ſeine Unterſcheidung des Sinnlichen und des Intellectuellen knüpfen zu müſſen, jene Unterſcheidung, welche in der Leibnitz-Wolff'ſchen Schule, die er ausdrücklich darüber tadelt (Kritik d. r. V. S. 45), als eine nur „logiſche", nicht zugleich „transſcendentale", bloß die Form der Deutlichkeit oder Undeutlichkeit der Begriffe betroffen hatte. Das Intellectuelle, der Verſtandesbegriff, wird von Kant (in der vorhin erwähnten Abhandlung: Kleine Schriften, Bd. 3, S. 28) vor Allem als ein Abſtractes bezeichnet; wobei er an dem Begriffe des Abſtracten, ſofern dadurch das rein Intellectuelle bezeichnet werden ſoll, die ausdrückliche Verbeſſerung anbringt, daß dadurch ein Abſtrahiren (Wegſehen) des Begriffs vom Sinnlichen, nicht ein Abſtrahirtwerden vom Sinnlichen, als dem dabei zum Grunde liegenden, ausgedrückt werden ſoll. Hiermit, ſollte man meinen, ſei der Verſtandesbegriff recht eigentlich als ein Solches bezeichnet, das ſeinen Inhalt in ſich ſelbſt trage, nicht von der Sinnlichkeit zu borgen brauche. Aber hier ſcheint die Gewohnheit, dem Abſtracten das „Concrete" entgegenzuſetzen, den Philoſophen zu der Vorausſetzung verleitet zu haben, daß das nach der von ihm dafür gegebenen Bezeichnung Abſtracte in keinem Sinne ein Concretes ſein, d. h. keinen beſtimmten, mannigfaltigen, ihm eigenthümlichen Inhalt in ſich enthalten dürfe. Wenigſtens finden wir unmittelbar nach jener Erklärung über den Begriff des Abſtracten (a. a. O. S. 22) die ausdrückliche Behauptung: „das Denken geſchehe nur durch einen allgemeinen Begriff in abstracto, nicht aber durch einen einzelnen in concreto"; womit alſo jene beiden Gegenſätze des Allgemeinbegriffs zu dem einzelnen, und des abſtracten zum concreten, für gleichbedeutend ausgegeben werden. Eben dieſe Verwechslung nun liegt offenbar den angeführten Sätzen über den Raum- und Zeitbegriff zum Grunde. Raum und Zeit ſind nach Kant darum nicht Verſtandesbegriffe, nicht Kategorieen, weil ſie nicht abſtracte Begriffe ſind, denn als abſtracte

Begriffe müßten ſie zugleich Allgemeinbegriffe, notiones communes, ſein, und dürften ihren Inhalt nicht, auf concrete Weiſe, in ſich, ſondern müßten ihn, auf abſtracte, unter ſich tragen.

Aus dem hier Bemerkten erhellt, wie ich glaube, daß eben jene von Kant ſelbſt bemerkte „Unbeſtimmtheit des Wortes abſtract“ ihm einen Streich geſpielt hat, der von den eingreifendſten Folgen für ſein geſammtes Syſtem geweſen iſt. Dem Abſtracten in jenem tieferen und philoſophiſcheren Sinne, den jener Philoſoph am angeführten Orte an die Stelle des gemeinen logiſchen zu ſetzen verſucht hat, braucht mit Nichten das Concrete entgegengeſetzt zu werden. Die notio concreta ward in der Wolff'ſchen Schule (a. a. O. S. 168) definirt als: quae aliquid, quod alteri inest, vel adest, repraesentat, ut eidem inexistens. Dies iſt der contradictoriſche Gegenſatz zu der eben dort gegebenen Definition der notio abstracta: — quae aliquid, quod alteri inest, vel adest, repraesentat absque ea re, cui inest, vel adest. Aber kann es ebenſo auch als der contradictoriſche Gegenſatz betrachtet werden zu der Bedeutung, welche Kant dem Begriffe des Abſtrahirens von Etwas anwies, welcher nach ihm andeuten ſoll: „es ſei in irgend einem Begriffe auf Einiges, ſei es auch wie immer mit ihm verbunden, nicht zu achten“? — Offenbar nicht, denn in jener Definition war, wie auch von Kant ausdrücklich anerkannt wird, da, wo er den Begriff des Etwas abſtrahiren und den von Etwas abſtrahiren bemerklich macht, ausdrücklich vorausgeſetzt worden, daß das ſolchergeſtalt Abſtrahirte an ſich nur in concreto exiſtire, und nur künſtlicher Weiſe von dem, worin es exiſtirt, abgeſondert werden könne. Nun aber beruht das Intellectuelle, ſo wie es Kant wenigſtens dort bezeichnet, „auf ſolchen Begriffen von den Objecten und Verhältniſſen, die ſich aus der Natur des Verſtandes ſelbſt hervorthun, und nicht von irgend einem Gebrauche der Sinne abſtrahirt ſind.“ Es würde alſo an ſich Nichts hindern, dieſes Intellectuelle ebenſo ſehr als ein Concretes, wie, in dem Sinne, durch

welchen nur der gemeinhin damit verbundene ſinnliche Stoff ausgeſchloſſen wird, als ein Abſtractes zu betrachten, dafern etwa in der eigenen Natur des Verſtandes ein jenen Begriffen, als ſolchen, inwohnender Inhalt „ſich hervorthun" ſollte, und es kann wenigſtens dazu keine Berechtigung gefunden werden, gewiſſen Begriffen darum, weil ſolcher Inhalt ſich an ihnen hervorthut, den Charakter als Kategorieen oder reiner Verſtandesbegriffe abzuſprechen.

Indeſſen, ſo vielen Antheil ich hiernach dem nachgewieſenen Mißverſtändniſſe an der Geſtaltung der Kant'ſchen Theorie zuzuſchreiben nicht umhin kann, ſo bin ich doch weit entfernt, zu läugnen, daß ohne einen tiefer liegenden Grund es ſchwer zu begreifen ſein würde, wie dieſes Mißverſtändniß ſo feſt habe Wurzel faſſen können. Ich ſuche dieſen Grund in folgendem Umſtande. Die Verſtandesbegriffe, die Kategorieen werden bekanntlich von Kant als Formen der Spontaneität, der Thätigkeit unſerer ſubjectiven Erkenntniß gefaßt. Freilich ſo noch nicht, wenigſtens noch nicht mit unzweideutiger Klarheit, in jener frühern Abhandlung, in welcher wir zuerſt die Anſchauungen des Raumes und der Zeit auf die angegebene Weiſe von den Verſtandesbegriffen losgetrennt fanden. Dieſe erkennt vielmehr ausdrücklich noch (a. a. O. S. 46) einen reinen Verſtandesgebrauch an, welcher die Dinge, wie ſie an ſich ſind, zu ſeinem Gegenſtande hat, und der Gegenſatz der „Anſchauungsformen" zu den Begriffen dieſes Verſtandes geſtaltet ſich um ſo ſchroffer, je mehr das Intereſſe dieſer Entgegenſetzung dort noch darin liegt, alles, was der Anſchauung angehört, als nur der Erſcheinung der Dinge angehörend, von der reinen Verſtandesthätigkeit, als dieſelbe verunreinigend, entfernt zu halten. Später, in der Vernunftkritik, iſt es bekanntlich ein Hauptſatz, daß gerade umgekehrt die Verſtandesbegriffe nur Gültigkeit haben in ihrer Anwendung auf den Inhalt der Anſchauung, der reinen ſowohl, wie auch der empiriſchen. Dieſe ſpätere, für die Geſammtgeſtalt der Kant'ſchen Lehre entſcheidende Wendung giebt uns nun auch den Aufſchluß über die eigentliche

Bedeutung des Gegenſatzes, mit welchem wir uns hier beſchäftigen, die bei jener frühern Abhandlung, ſo ſcheint es, ſchon dunkel im Hintergrunde ruhen mochte. Der Verſtand, als ein bloß ſubjectives Vermögen der theoretiſchen Thätigkeit des Ich, als reine Spontaneität gefaßt, bedarf zu ſeiner Ergänzung in der urſprünglichen Anlage des erkennenden Ich eines receptiven Vermögens, eines mit jener urſprünglichen Thätigkeit gleich urſprünglichen Leidens; denn nur dieſes vermag ihm den Stoff oder Inhalt zu geben, auf welchen er jene ſeine Thätigkeit richten kann. Er bedarf deſſelben, aus keinem andern Grunde, als weil er, ohne ſolchen Stoff, wie Kant wiederholt einſchärft, vollkommen leer, und ſeine Thätigkeit, ohne allen Gegenſtand, eine ganz nichtige ſein würde. Wäre aber das, was ihm, vor aller ſinnlichen Erfahrung, ſolchen Stoff und Gegenſtand giebt, wäre die „reine Anſchauung der Zeit und des Raumes" als angehörend dem Verſtande ſelbſt und als gleichartig den Kategorieen des Verſtandes gefaßt worden, ſo ſieht man, wie es nie zu jener Auffaſſung des Verſtandes als reiner Spontaneität eines einſeitig ſubjectiven Vermögens hätte kommen können. Obwohl nun, wie bemerkt, jene Lehre über Zeit und Raum bei Kant die ältere, die Lehre über den Verſtand und ſeine Kategorieen aber die jüngere iſt, ſo iſt doch, bei der charakteriſtiſchen Bedeutſamkeit der letztern für die geſammte Stellung der Kant'ſchen Philoſophie, Grund zu der Annahme vorhanden, daß die unvermerkt ſich einfindende Hinneigung nach der letzteren zur Ausgeſtaltung der erſtern ſchon weſentlich mitgewirkt hat, wenn auch die nächſte Veranlaſſung zu dieſer in dem vorhin erwähnten Mißverſtändniſſe liegen mochte.

Um nämlich jetzt meinem eigentlichen Ziele näher zu treten, ſo mache ich Ihnen bemerklich, wie eben dieſer Kant'ſche Gegenſatz von Spontaneität und Receptivität der Erkenntnißthätigkeit recht geeignet iſt, ſeinen begrifflichen Inhalt als die dualiſtiſch auseinander geriſſenen Glieder eines weſentlich in ſich Einigen und Zuſammengehörigen erſcheinen zu laſſen. Iſt

die metaphyſiſche Idee, wie ich dieſelbe gefaßt habe und auch Sie mit dieſer Faſſung im Allgemeinen einverſtanden glauben darf, iſt ſie die dem erkennenden Geiſte urſprünglich oder a priori inwohnende und aller ſeiner empiriſchen Thätigkeit als abſolutes Formalprincip zum Grunde liegende objective Wahrheit: ſo hat ſie an und für ſich ſelbſt zu dem ſubjectiven Geiſte dieſes doppelte Verhältniß, einerſeits die Form ſeiner Thätigkeit auf gegebene Objecte zu enthalten, andrerſeits dieſer Thätigkeit ſelbſt ein Object und zugleich die Form des Aufnehmens anderweiter Objecte zu geben. Es iſt dann nichts natürlicher, als daß eine Betrachtung, die, wie die Kant'ſche, in der Subjectivität des Geiſtes, als ſolcher, ihren Standpunkt nimmt, den Inhalt der Idee wirklich nur unter dieſem doppelten Geſichtspunkte zu faſſen weiß und ihn in jenen Dualismus auseinander fallen läßt. Daß es gerade Raum und Zeit ſind, was, als Gegenſtand der reinen Anſchauung einerſeits, als Form der empiriſchen Anſchauung andrerſeits, den Kategorieen der Spontaneität oder den Verſtandesbegriffen gegenübergeſtellt wird, dies wird zwar unſtreitig nicht zufällig ſein, ſondern in weiter aufzuſuchenden Zuſammenhängen ſeinen Grund haben, aber wir dürfen uns dadurch nicht verleiten laſſen, dieſen Gegenſatz als einen von vorn herein feſtſtehenden auch für eine Theorie, für welche der Grund zu einer ſolchen Trennung im Allgemeinen wegfällt, hinzunehmen.

Als einen von vorn herein feſtſtehenden wollen ohne Zweifel auch Sie jenen Gegenſatz nicht betrachtet wiſſen: — dafür bürgt mir der Ernſt, mit dem Sie auf den Verſuch einer ſtreng dialektiſchen Ableitung des Raumbegriffs eingegangen ſind, und ſogar, nachdem Sie auf die Möglichkeit des Gelingens für jeden ſolchen Verſuch ſchon verzichtet zu haben ſcheinen, nochmals darauf zurückkommen. Zwar ſchreiben Sie auch dieſem ihrem eigenen Verſuche nicht die Bedeutung einer dialektiſchen Ableitung in gleichem Sinne zu, wie Sie ſolche, wenn ich Sie anders recht verſtehe, ungeachtet der von Ihnen gegen das Genügen der dialektiſchen Methode Hegels im Allgemeinen erho-

denen Einwendungen, in Bezug auf die Kategorieen im engern Sinne allerdings ſtattfinden laſſen. Jedenfalls indeß geht aus Ihren Andeutungen ſo viel hervor, nicht nur, daß Sie die „Kategorieen der Anſchauung“ und die „Kategorieen des Denkens“ in umgekehrter Ordnung, wie Kant, auf einander folgen laſſen, ſondern auch, daß Sie dieſelben nicht ſo äußerlich neben einander ſtellen, ſondern in den Kategorieen des Denkens ſelbſt ein Moment der Nothwendigkeit nachzuweiſen ſuchen, welches dieſelben dazu treibt, durch die Kategorieen der Anſchauung ſich, wenn auch nicht ohne einen, die Stetigkeit des dialektiſchen Fortgangs unterbrechenden Uebergang, zu ergänzen. Ich glaube mich Ihrer Einſtimmung verſichert halten zu dürfen, — ungeachtet verſchiedener Aeußerungen, die in Ihrer Auseinanderſetzung dagegen zu ſprechen ſcheinen, — wenn ich die Meinung ausſpreche, daß auch bei Ihnen, nicht anders, wie bei mir, das Band, welches beide Klaſſen von Kategorieen unter einander verbindet, der nicht, wie bei Kant, ſubjectiv-, ſondern objectiv- oder abſolut-idealiſtiſche Standpunkt iſt, auf welchen Sie ſich bei ihrer Betrachtung ſtellen. Denn auch das Denken, als deſſen Formen Sie die Kategorieen im engern Sinne bezeichnen, iſt bei Ihnen doch unſtreitig nicht das ſubjective Denken des menſchlichen Verſtandes, ſondern das den Dingen ſelbſt inwohnende Denken, ohne welches ihnen kein Sein und keine Wahrheit zukommen würde. Dieſes Denken wird zu den Kategorieen der Anſchauung, auch wenn dieſe noch ausdrücklich von einander unterſchieden werden, jedenfalls in einem andern Verhältniſſe ſtehen, als das bloß endliche Denken es vermöchte. Es wird, vermöge einer ihm inwohnenden Nothwendigkeit ſeiner Natur, dazu fortgehen, ſeine eigenen inneren Beſtimmungen in einem objectiven Gegenbilde anzuſchauen, während das bloß endliche Denken alles, was über ſeine innern Beſtimmungen hinausgeht, nur als ein äußerlich, man weiß nicht, woher, Gegebenes, hinzunehmen vermag. Kurz, auch Sie ſtellen, wie ſehr Sie übrigens an dem Kant'ſchen Unterſchiede jener zwei Kategorieenclaſſen feſthalten wollen, nicht in

Abrede, daß der objective Standpunkt der Metaphyſik zugleich mit dem Unterſchiede auch die Einheit derſelben zum Bewußtſein und zur wiſſenſchaftlichen Einſicht bringt, während der ſubjective Standpunkt der Vernunftkritik nur den Unterſchied, aber nicht die Einheit, oder letztere nur in der Weiſe einer äußerlichen Anwendung der einen auf die andern, eines „Metaſchematismus", zum Bewußtſein bringen konnte.

Wenn Sie aber nun, ungeachtet Ihres Nichtverkennens dieſer Einheit, doch den Unterſchied beider Theile bis zu einer ſcharfen, auch äußerlich hervortretenden Sonderung fortzutreiben ſich veranlaßt finden: ſo iſt der Grund, den Sie für dieſes Verfahren angeben, folgender: „in den rein metaphyſiſchen Begriffsreihen" (d. h. wie aus dem Zuſammenhange erhellt, in den Reihen der Kategorieen des Denkens) „könne jeder Begriff aus den früheren vollſtändig entwickelt werden, der Fortgang bleibe in dem einen Medium des begrifflichen Zuſammenhangs; dagegen könne nichts Sie darüber täuſchen, daß in dem Herbeiziehen des Raumes einerſeits kein wirklicher Begriffsfortſchritt, andrerſeits aber ein Zuwachs an einem mit allem Früheren incommenſurablen Elemente der Anſchauung ſtatt findet." Ich habe mir erlaubt, die Worte „mit allem Früheren incommenſurablen", die ſie auch in dem Nachfolgenden noch einmal wiederholen, zu unterſtreichen; denn ſie ſind es, durch welche ich den Kernpunkt der Frage, die zwiſchen uns ſtreitig bleibt, am deutlichſten bezeichnet glaube. Und nicht nur der Gegenſatz, in welchen Sie zu der von mir vertretenen Anſicht ſich ſtellen, wird durch ſie bezeichnet, ſondern zugleich, ohne Ihre ausdrückliche Abſicht zwar und nach einer ganz andern Richtung, der Gegenſatz ihrer Anſicht zu der Hegel'ſchen. Hegel nämlich, obgleich auch er, eben ſo wie Sie, die Begriffe des Raumes und der Zeit von den Kategorieen im engern Sinne lostrennt, thut dies doch eben ſo wenig in Ihrem, wie in dem Kant'ſchen Sinne. Zwar vermiſſen wir bei ihm eine genügende Erklärung über das Verhältniß jener „Formen der Anſchauung" zu den „Kategorieen"; aber ſo viel geht aus der Stellung,

welche er den einen ſowohl, als den andern in ſeinem Syſteme überhaupt anweiſt, deutlich genug hervor, daß er weit entfernt bleibt, eine „Incommenſurabilität" der Anſchauungsformen zu den Kategorieen in irgend einem Sinne zuzugeben. Jene Aeußerlichkeit, deren Formen nach ihm der Raum und die Zeit ſein ſollen, iſt ihm an ſich ſelbſt nichts Anderes, als die in ihre beſondern Momente auseinandergeworfene, gleichſam zerſtückte und zerfetzte „logiſche Idee"; er will, der logiſchen Idee gegenüber, in der Natur, d. i. der realen Aeußerlichkeit, von einem Mehr, von einem Zuwachs an Realität nichts wiſſen: wie ſollte er an den bloßen Formen dieſer Aeußerlichkeit einen ſolchen Zuwachs, durch welchen eine Incommenſurabilität gegen die Idee herbeigeführt würde, zuzugeſtehen ſich geneigter finden? — Was mich betrifft, ſo beſteht nun zwar, wie Ihnen bekannt iſt, gerade darin der eigentliche Kern- und Ausgangspunkt meiner Differenz von Hegel, daß ich der Natur und allem, was zur Natur gehört oder auf die Vorausſetzung der Natur ſich begründet, jenen Ueberſchuß von Realität, jene Incommenſurabilität gegen den reinen metaphyſiſchen Begriff zugeſtehe, die Hegel ihr abſpricht. Allein auf die Begriffe des Raumes und der Zeit vermag ich dieſes Zugeſtändniß nicht zu erſtrecken, und was Sie in dieſer Beziehung beigebracht haben, hat mich nur auf's neue in der Zuverſicht auf meine Berechtigung, ſolches Zugeſtändniß zu verweigern, beſtärken können.

Zuvörderſt kann ich nicht umhin, Ihnen bemerklich zu machen, daß zwiſchen Ihren verſchiedenen Aeußerungen, die auf dieſen Mittelpunkt unſerer gemeinſchaftlichen Unterſuchung abzielen, ein doppelter Widerſpruch ſtatt findet. Was zuvörderſt die Kategorieen als ſolche betrifft, ſo geſtehen Sie in den eben angeführten Worten Ihrer Abhandlung denſelben das Vermögen zu, ſich aus ſich ſelbſt vollſtändig, in ununterbrochener Stetigkeit zu entwickeln, ſo daß — denn ſo muß ich Sie doch wohl verſtehen, da ſonſt der Gegenſatz, auf den Sie hinaus wollen, undeutlich bliebe, — nicht nur in dem Nachfolgenden das Vorangehende, ſondern auch umgekehrt, obwohl in anderer

Weiſe, in dem Vorangehenden das Nachfolgende enthalten iſt. Wie ſoll ich damit in Vereinigung bringen, wenn Sie ſpäter behaupten, daß „in der Metaphyſik die Momente des Einen, Vielen, Entgegengeſetzten, ganz beziehungsloſe Momente ſeien, die nur durch die Einheit des denkenden Geiſtes zuſammengebracht werden“, und „Braniß (Sie wollen wohl vielmehr ſagen: Stahl) ganz Recht habe, wenn er von dem Sein nicht zum Nichts übergehen will“? Dort glauben Sie die Continuität, welche Sie in dem Verhältniſſe der Kategorieen als ſolcher zu einander vermiſſen, in den Formen der Anſchauung zu entdecken. Sie verweiſen auf dieſelben als auf den „plaſtiſchen Hintergrund, an dem die mannigfaltigen Verhältniſſe, welche die Kategorieen gern aufzeigen möchten, aber in ihrer atomiſtiſchen Vereinzelung und Beziehungsloſigkeit nicht aufzeigen können, wirklich in Continuität geſetzt werden; an dem ihre einzelnen Momente überhaupt erſt wahrhaft objectiv in Verhältniſſe gebracht werden.“ Allein hiermit wird nicht nur der Widerſpruch mit jener Aeußerung nicht getilgt, welche den Kategorieen des Denkens einen ſtetigen Zuſammenhang unter ſich ſelbſt, unabhängig von den Formen der Anſchauung, zuſchrieb, ſondern auch ein neuer Widerſpruch zu einer andern, an ſich nicht minder charakteriſtiſchen Stelle Ihrer Abhandlung herbeigeführt. Sie wollen beweiſen, daß zwar das reine Denken, als ſolches, d. h. die Operation des Begriffebildens, Urtheilens und Schließens, unabhängig von dem Raumbegriffe erfolgen könne und wirklich erfolge, nicht aber das erfahrungsmäßige Erkennen, und bedienen ſich zu dieſem Behufe folgender Wendung: „Zahlen kann man denken ohne Raum; Gezähltes nicht ohne jenen intelligiblen Raum, in welchem nach irgend einem Principe der Anordnung die einzelnen Gezählten erſt zu Discreten, Einzelnen werden.“ Sollte man nach dieſen Worten nicht meinen, daß Sie den Raum, den Sie anderwärts als das Moment bezeichnen, in welchem das zuvor Discrete zur Continuität gelangt, hier umgekehrt als das Moment bezeichnen, durch welches das an ſich Continuirliche zu einem

Diſcreten wird? Allerdings können Sie, und dies zwar in ächt dialektiſchem Sinne, erwiedern: eben darum, weil der Raum der Begriff und die Wahrheit der Continuität als ſolcher iſt, eben darum erſcheint das Seiende im Raum, wenn es nicht ſelbſt als Raum geſetzt wird, ausdrücklich im Gegenſatze zu dieſer Continuität, als ein Diſcretes. Auch durch dieſe Erwiederung jedoch, die ich, wie ſchon ausgeſprochen, für eine vollkommen berechtigte erkenne, würden Sie das Zugeſtändniß nicht beſeitigen, welches in Ihren Worten liegt: daß die Zahl, — und was von der Zahl gilt, wird wohl auch von den übrigen Kategorieen gelten, die Sie mit der Zahl unter Einen Hauptgeſichtspunkt ſtellen, — auch unabhängig von dem Raume an ſich etwas Continuirliches iſt, und erſt dadurch, daß ſie, in realer Geſtalt, als etwas von dem Raume als ſolchem Verſchiedenes, in dem Raume geſetzt wird, zu einem Diſcreten wird.

Der Grund, weshalb ich Sie auf dieſe, wenigſtens anſcheinenden, Widerſprüche Ihrer Darſtellung aufmerkſam machen zu müſſen glaubte, iſt, wie Ihnen nicht entgangen ſein wird, kein anderer, als der Wunſch, daß der Rückblick auf dieſe Ihre Darſtellung ſelbſt Sie zum Bewußtſein der Continuität bringen möchte, die, wie einerſeits unter den Kategorieen, die dem Raumbegriffe vorangehen, in ihrem Verhältniſſe zu einander, wie andrerſeits innerhalb des Raumbegriffs unter den Momenten dieſes Begriffs, in denen man, wie Sie ſelbſt bemerkt haben, jene Kategorieen wiederzuerkennen nicht umhin kann, ſo nicht wieder auch drittens zwiſchen den Kategorieen und dem Raumbegriffe obwaltet. Suche ich mir den eigentlichen Grund zu verdeutlichen, der es Ihnen, und mit Ihnen ſo vielen andern Forſchern, ſo ſchwer macht, dieſe Continuität anzuerkennen, — die für mich, wie ich offen bekenne, die vollkommenſte Evidenz hat, auch unabhängig von der, freilich mangelhaften, Art und Weiſe, wie ich in meinem metaphyſiſchen Werke ſie darzulegen verſuchte: ſo finde ich mich immer wieder auf jenen Umſtand zurückgeführt, durch den ſich ſchon Kant

zur Trennung zwiſchen Kategorieen des Denkens und Formen der Anſchauung hat beſtimmen laſſen. Der Raum iſt nicht bloß eine Beſtimmtheit, in dem Sinne, wie andere Kategorieen als ſolche Beſtimmtheiten auftreten, in welchen andere Beſtimmungen nur etwa aufgehoben, aber nicht ausdrücklich mitgeſetzt ſind, ſondern er iſt Totalität von Beſtimmtheiten. Dies meint Kant, wenn er ihn in dem oben angegebenen Sinne der Wolff'ſchen Logik, als einen Einzelbegriff, als notio singularis bezeichnet; er hätte ihn mit gleichem, ja mit noch größerem Rechte auch als notio concreta bezeichnen können. Die Beſtimmtheiten nämlich, die in ihm, als Totalität, enthalten ſind, können ſo, wie ſie in ihm enthalten ſind, nämlich eben als Totalität, nur einmal geſetzt, nicht, wie die einfache Beſtimmtheit eines Allgemeinbegriffs, einer notio communis, durch äußerliche Uebertragung auf unter ihnen enthaltene Dinge, nach Belieben wiederholt werden; eben dieſe Beſtimmtheiten ſind ferner dem Begriffe des Raumes weſentlich, es kann nicht von ihnen abſtrahirt werden, wenn der Raum Raum bleiben ſoll. Beides dieſes, die Natur des Raumes als notio singularis und als notio concreta, ſcheinen auch Sie zu meinen, wenn Sie den Unterſchied des Raumes von den Kategorieen in die Continuität ſetzen, in welche das dort atomiſtiſch Vereinzelte hier zuſammengebracht ſei. Unter dem „atomiſtiſch Vereinzelten", — ein Ausdruck, den Sie freilich im Ernſt kaum werden vertreten wollen, — verſtehen Sie die Reihe der Kategorieen, deren jede, obwohl an ſich mit der andern zuſammengehörig und nur in der Totalität der Idee ihre Wahrheit habend, doch von dem Verſtande, der ſich ihrer beim Denken bedient, als ein von Anderem getrennt für ſich beſtehender Allgemeinbegriff gedacht wird. Nun ſtellen Sie zwar nicht in Abrede, daß in der wiſſenſchaftlichen Darſtellung der Metaphyſik dieſe Allgemeinbegriffe in einen dialektiſchen Fluß, und in ſo fern untereinander in Continuität gebracht werden; allein Sie behaupten, daß dieſe Continuität nicht ſowohl den Kategorieen, den abſtracten Verſtandesformen ſelbſt,

als vielmehr dem denkenden Geiſte angehört, der ſie ſo und nicht anders denken will, und im Fortgange von der einen zur andern die vorangehende nicht beſtehen läßt, ſondern dialektiſch aufhebt. Ganz eine andere, behaupten Sie, ſei die Continuität, in welche der Raumbegriff ſeine Momente untereinander verſetzt. Dieſe Continuität ſei nicht durch das Denken künſtlich erzeugt, ſondern in der Sache ſelbſt begründet; ſie ſei eben das, was in dem dialektiſchen Denken erſt werden ſoll, und ſie müſſe eben darum als ein ſchlechthin Gegebenes hingenommen werden, weil, wenn ſie als eine dialektiſch werdende vorgeſtellt werden ſollte, gerade das, was ihr charakteriſtiſches Merkmal ausmacht, verloren gehen würde. Das Ganze, ſo meinen Sie, würde dann als zuſammengeſetzt oder auferbaut aus ſeinen einzelnen Beſtandtheilen erſcheinen, während es doch gerade darin ſeine Bedeutung hat, daß es mit Einem Schlage da iſt und alle ſeine Beſtandtheile, deren keiner als exiſtirend vor ihm oder unabhängig von ihm zu denken iſt, unmittelbar mitbringt. Sie nennen dies die plaſtiſche Natur des Raumes, und finden eben hierin den Grund der „Incommenſurabilität" deſſelben zu den ihm vorangehenden Kategorieen der metaphyſiſchen Wiſſenſchaft.

Aus dieſer nochmaligen kurzen Darlegung Ihres Ideenganges erhellt, daß Sie, wenn Sie conſequent bleiben wollen, nicht wohl werden umhinkönnen, den Satz, den Sie für jetzt nur in Bezug auf den Raumbegriff ausgeſprochen haben, zu verallgemeinern, und von jedem Begriffe, der gleich dem Raumbegriffe, eine notio singularis et concreta, der, mit andern Worten, nicht eine einfache Beſtimmtheit, ſondern Totalität von Beſtimmtheiten iſt, zu behaupten, daß er ſich zu den notionibus communibus et abstractis, was nach Ihnen die Kategorieen ſein werden, ſchlechthin incommenſurabel verhalte und der Dialektik, in welcher die Kategorieen ihren wiſſenſchaftlichen Urſprung haben, ein für allemal unzugänglich bleibe. Auch ſind Sie in Ihrer vorliegenden Abhandlung keineswegs weit davon entfernt, das ſchon mit ausdrücklichen Worten gethan

zu haben. Ohne die dialektiſche Methode Hegels überhaupt zu verwerfen, vielmehr in Bezug auf die Kategorieen im engern Sinne die Gültigkeit derſelben ſtillſchweigend, aber unzweideutig anerkennend, erklären Sie ſich doch in Bauſch und Bogen gegen ihre „Competenz als Richterin über alle einigermaßen complicirte Gedankenbeſtimmungen“ und „größere Gruppen.“ Mit beiden Ausdrücken meinen Sie wahrſcheinlich das, was ich vorhin „Totalitäten von Beſtimmtheiten“ nannte, wovon der Raumbegriff nur eben ein Beiſpiel giebt, ohne daß im Entfernteſten daran gedacht werden könnte, den Begriff ſolcher „Totalität“ auf ihn zu beſchränken. Der Sinn der von Ihnen beabſichtigten Beſchränkung der dialektiſchen Methode, ſei es überhaupt, oder wenigſtens des rein metaphyſiſchen Gebrauchs dieſer Methode, ſcheint alſo allerdings dieſer zu ſein, daß Sie durchaus nur einfache Gedankenbeſtimmungen — notiones communes et abstractas — derſelben für zugänglich halten, alle Einzelbegriffe aber und alles Concrete ein für allemal davon ausgeſchloſſen wiſſen wollen.

Gegen dieſen ſolchergeſtalt verallgemeinerten Satz kann ich nun meinestheils nicht umhin, nochmals die Einwendung zu erheben, die zwar von Ihnen bereits, doch nicht in dieſer ausdrücklichen Wendung, berückſichtigt worden iſt. Eine notio singularis et concreta, genau in demſelben Sinne, wie der Raumbegriff, eine Totalität von Beſtimmtheiten, die als ſolche unmittelbar mit ihr zugleich geſetzt ſind, iſt auch der Begriff der Zahl. Dies hat ſchon Kant nicht genug berückſichtigt, als er ſeine Stellung des Raum- und Zeitbegriffs ausdrücklich auf die ſinguläre und concrete Natur derſelben begründete; und doch fehlt es in ſeinen Werken nicht an Spuren, daß ihm der Zahlbegriff eben in dieſer Beziehung zu ſchaffen machte. So zeigt er ſich in der oben angeführten Abhandlung (Kleine Schr. III, S. 24) ſichtlich überraſcht, unter den Grundbegriffen der Mathematik neben dem Raume, als der Grundlage für die Geometrie, neben der Zeit, als der Grundlage für die Mechanik, als Grundlage für die Arithmetik die Zahl anzutreffen, die er

doch ſonſt, als einen „intellectuellen“ Begriff, jenen beiden keineswegs beizuordnen gemeint war. Er hilft ſich dort durch die Ausflucht, daß die „Anwendbarkeit des Zahlbegriffs in concreto durch die Hülfsbegriffe des Raumes und der Zeit — beim ſucceſſiven Hinzuthun eines Vielen außer und neben einander — bedingt ſei“; eine Ausflucht, — die, ſo ungehörig ſie iſt, — (mit gleichem Rechte, wie die Zahl, könnte man dann jede andere Kategorie durch jene „Hülfsbegriffe“ ins Unendliche beſtimmt und vervielfältigt finden), er auch ſpäter noch, jedoch mit Beſchränkung auf die Zeit, wiederholt (vergl. z. B. Prolegomena zu jeder künft. Metaph. S. 53), und dadurch die ganz verkehrte Meinung Späterer veranlaßt hat, als verhalte ſich die Arithmetik eben ſo zum Zeitbegriffe, wie die Geometrie zum Raumbegriffe. An einer andern Stelle jener ältern Abhandlung (S. 49) finden wir dagegen die Zahl geradehin als „eine ſinnliche Anſchauung, die aber rein iſt,“ mit Raum und Zeit zuſammengeſtellt. Unter den verſchiedenen Stellen der Vernunftkritik, die von der Verlegenheit zeugen, welche ihrem Urheber bei der Beſtimmung des Verhältniſſes zwiſchen Verſtandeskategorieen und Formen der Anſchauung der Zahlbegriff bereitet, will ich nur die eine anführen (S. 133), wo er die Zahl als das Schema der Quantität bezeichnet, alſo auch hier als etwas erſt durch Anwendung der Kategorie der Quantität auf den Zeitbegriff zu Stande Gekommenes; da doch ein Quantitätbegriff ohne Zahl offenbar ein Unding iſt. — Uebrigens iſt gerade hier der Rückblick auf Kant beſonders lehrreich, denn in der That liegt der Grund jener unnatürlichen Abtrennung des Zahlbegriffs von dem Raum- und Zeitbegriffe, in welcher auch Andere ihm nachgefolgt ſind*), einzig und allein

*) Gehen wir auf ältere Philoſophen zurück, ſo finden wir z. B. bei Spinoza (ep. 29. p. 530 ed. Paul.) die Begriffe von Numerus, Mensura und Tempus ganz richtig in eine Dreiheit gruppirt und unter einen und denſelben Geſichtspunkt (freilich noch nicht den metaphyſiſch genügenden) geſtellt. Andere, z. B.

in dem particulären Standpunkte dieſes Philoſophen. Was nämlich denſelben zu dieſer Abtrennung beſtimmt hat, das iſt offenbar nichts Anderes, als der Schein von Spontaneität, den die Operation der Zahlenbildung vor dem Acte, in welchem unſer Geiſt den Raum und die Zeit als ſeiend ſetzt, voraus hat. Daß aber dieſer Schein eben nur ein Schein, ein falſcher Schein iſt, dieß muß Jedem einleuchten, der nicht mit den Vorurtheilen des Kant'ſchen Standpunktes zu dieſer Betrachtung herzutritt. Betrachtet denn der Mathematiker diejenigen Zahlen und Zahlenverhältniſſe, die ihm nur in Gleichungen vorkommen, ohne daß er ſie jemals durch wirkliches Zählen oder Zuſammengruppiren eines Gezählten mit vermeintlicher Spontaneität geſetzt hätte, im Geringſten weniger als ſeiende, ohne ſein ſubjectives Zuthun, mit abſolut objectiver Nothwendigkeit ſeiende und wirkliche, wie er die geometriſchen Verhältniſſe des Raumes als ſolche betrachtet? Und was hätte denn mit dieſem, nicht Setzen, ſondern Vorausſetzen der complicirteſten, in einer von keinem actualen Denken je erreichten Unendlichkeit liegenden numeriſchen Verhältniſſe der Zeitbegriff zu ſchaffen, der nach Kant die nothwendige Bedingung der Zahlenbildung ſein ſoll? Es leidet keinen Zweifel: das Beſtehen des Zahlenſyſtemes iſt genau in demſelben und ſchlechterdings in keinem andern Sinne ein nothwendiges und zeitloſes, von aller Spontaneität des menſchlichen Denkens unabhängiges, wie das Sein des Raumes; oder umgekehrt, das Setzen, d. h. Vorausſetzen und Anerkennen des Raumes und der Raumbeſtimmungen, iſt genau in demſelben Sinne eine freie That des

Ariſtoteles und Leibnitz, pflegen allerdings nicht ſelten den Raum- und Zeitbegriff als verwandte zuſammen zu ſtellen, ohne der Zahl zu gedenken, allein es findet dort keineswegs noch der ausdrückliche Gegenſatz ſtatt, wie bei Kant und den Späteren. Dagegen weiß man, wie in der Pythagoriſchen und Platoniſchen Schule an die metaphyſiſche Betrachtung der Zahlen unmittelbar die Betrachtung der geometriſchen Grundbeſtimmungen, als unter ganz gleichen Geſichtspunkt fallend, angereiht ward.

Geiſtes, wie die Bildung der Zahlen. Auch muß von dem Zahlbegriffe, als ſolchem, ganz in demſelben Sinne, wie Kant es von dem Raum- und Zeitbegriffe thut, geſagt werden, daß er nicht ein Allgemeinbegriff iſt, unter welchem, ſondern ein Einzelbegriff, in welchem die beſonderen Zahlen enthalten ſind. Denn das Anwenden des Zahlbegriffs als ſolchen auf die einzelnen Zahlen iſt nicht das Subſumiren eines anders woher Gegebenen unter einen unabhängig von dieſem Gegebenen beſtehenden Gattungsbegriff, ſondern es iſt das Herausſtellen eines in dem Zahlbegriffe, als ſolchem, an ſich und mit Nothwendigkeit enthaltenen Momentes oder Beſtandtheiles. Eher könnten die beſonderen Zahlen den Anſchein haben, noch in anderm Sinne notiones communes et abstractae zu ſein, als die beſondern Raum- und Zeittheile es ſind, da bei den letztern die Anwendung auf empiriſche Gegenſtände beſchränkter iſt, als bei den Zahlen. Allein dieſer Unterſchied iſt weder von Kant ausdrücklich urgirt worden, noch überhaupt für den Geſichtspunkt, auf den es hier ankommt, von weſentlicher Bedeutung. Denn die beſonderen Zahlen ſind ja für die Metaphyſik eben ſo wenig Gegenſtand einer ausdrücklichen dialektiſchen Ableitung, wie die beſondern Zeit- und Raumtheile. Sie ſind, wie ich eben wiederholt gegen Kant zu erinnern mich veranlaßt finde, für dieſe Wiſſenſchaft in der Totalität des Zahlbegriffs ganz ebenſo mit Einem Schlage gegeben oder entſtanden, wie die Theile und beſondern Beſtimmungen des Raumes und der Zeit in den Totalitäten des Raum- und des Zeitbegriffs.

Das zuletzt Geſagte konnte nun zwar in ſo fern nicht unmittelbar gegen Sie gerichtet ſein, als ich keinen Grund habe, anzunehmen, daß auch Sie ſich durch jenen Schein der Spontaneität in der Operation der Zahlenbildung, von welchem Kant getäuſcht worden iſt, gleichfalls ſollten haben täuſchen laſſen. Auch Hegel war von dieſer Täuſchung weit entfernt, und dennoch hat er ſich, wie wenigſtens ich dafür zu halten nicht umhin kann, in ſeiner Behandlung der Lehren von dem Zahlbegriffe einerſeits, von dem Raum- und Zeitbegriffe andrerſeits,

von den Kant'ſchen Einflüſſen mehr, als ihm ſelbſt bewußt war, leiten laſſen. Es wird daher nicht als überflüſſig erſcheinen, den Quell des Mißverſtändniſſes, welches dieſe weſentlich zuſammengehörigen Begriffe auseinandergeriſſen hat, in demjenigen Philoſophen, der als der Urheber dieſes Mißverſtändniſſes zu betrachten iſt, nachgewieſen zu haben. Um ſo mehr darf ich die Hoffnung faſſen, daß Sie ſich der Einſicht nicht länger verſchließen werden, wie in der dialektiſchen Entſtehung des Zahlbegriffs, den ja auch Sie von der Reihe derjenigen Kategorieen nicht ausſchließen wollen, deren Entſtehung eine wahrhaft und im objectiven Sinne dialektiſche iſt, ſo zu ſagen das Prototyp gegeben iſt für die Einreihung auch anderer concreter, d. h., wie ich dieſes Wort hier verſtehe, auch anderer ſolcher Begriffe, die für ſich ſelbſt Totalitäten unmittelbar in ihnen gegebener Beſtimmtheiten ſind, in einen rein dialektiſchen Zuſammenhang. Ich ſehe mich, dieſen Punkt mit beſonderem Nachdrucke zu urgiren, auch dadurch veranlaßt, daß hier im Weſentlichen noch Einigkeit beſteht unter Allen, die in irgend einem, wenn auch noch ſo beſchränkten Sinne auf Hegels dialektiſche Methode eingegangen ſind, und mithin gerade dieſer Punkt bequem als Anknüpfpunkt für weitere Verſtändigungen benutzt werden kann. In der nähern Art und Weiſe der dialektiſchen Ableitung des Zahlbegriffs habe zwar ich ſelbſt von Hegel abzugehen mich veranlaßt gefunden, und ich halte eben das, was ich durch dieſe Abweichung bezweckte, nicht für unwichtig, um die Bedeutung des Umſtandes, auf den es hier ankommt, nämlich der Nothwendigkeit des Aufnehmens einer Totalität fertiger Beſtimmtheiten ſogleich in die erſte und einfachſte Kategorieenreihe, in ein helleres Licht zu ſtellen. Indeß kann ich von dieſen und ähnlichen Differenzen jetzt füglich abſehen; genug, daß ich Sie und mit Ihnen Alle, von denen ich überhaupt ein Eingehen auf den Inhalt dieſer Bemerkungen erwarten darf, dahin mit mir einverſtanden weiß, daß die abſtracten Allgemeinbegriffe des erſten metaphyſiſchen Kategorieencyklus nicht auf die, von Ihnen in Bezug auf den Raumbegriff

annoch vorausgeſetzte äußerliche, ſondern auf immanent dialektiſche Weiſe, in die concrete Totalität des Zahlenſyſtems übergehen. Der Zahlbegriff iſt, ſo ſagen Sie ſelbſt, ſchon in dem einfachſten logiſchen Gegenſatze des Einen und Andern enthalten und man braucht, um ihn actual zu ſetzen, nicht in ein fremdartiges Element überzugehen. Ich bin ſo kühn, meinen obigen Auseinanderſetzungen Bündigkeit genug zuzutrauen, um anzunehmen, daß dieſelben Sie überzeugt haben werden, wie Sie mit dieſem Zugeſtändniſſe die Scheidewand in der That ſchon durchbrochen haben, welche Ihre Abhandlung zwiſchen Kategorieen des Denkens und „Formen der Anſchaulichkeit" im Allgemeinen feſtzuſtellen ſich befliſſen zeigt. Denn wenn der Zahlbegriff, ſo wie er in dieſem Zuſammenhange eintritt, weſentlich nicht abſtracter Allgemeinbegriff, ſondern concrete Totalität einer Unendlichkeit numeriſcher Beſtimmtheiten iſt, ſo liegt ja wohl am Tage, daß er, — was Sie als das Kriterium der „Kategorieen des Denkens" anſehen, — den Operationen des Begriffebildens, Urtheilens und Schließens durchaus nicht in anderer Weiſe, als der Raum und die Zeit auch, — d. h. in der ganz allgemeinen, in welcher alles Sein, und alſo auch das Denken, durch das Metaphyſiſche überhaupt bedingt iſt, — zum Grunde liegen kann.

Mit dieſem Allem iſt nun freilich noch wenig oder nichts geſchehen für die thatſächliche Ausführung desjenigen, deſſen Gelungenſein nicht nur in einem frühern Zuſammenhange, ſondern auch deſſen Möglichkeit Sie in Zweifel geſtellt haben, nämlich der objectiven dialektiſchen Ableitung des Raumbegriffs ſelbſt. Ich könnte mich, was dieſe betrifft, darauf berufen, daß der Zweck der gegenwärtigen Zeilen, meiner gleich am Anfange ausgeſprochenen Erklärung gemäß, eben ſo wenig dahin geht, die frühere Darſtellung in ihren Einzelheiten zu rechtfertigen, wie, eine vollkommnere an ihre Stelle zu ſetzen, ſondern nur, einige Mißverſtändniſſe aus dem Wege zu räumen, welche mir bei Ihnen der Anerkennung der Möglichkeit ſolcher Ableitung entgegenzuſtehen ſcheinen. Dennoch fühle ich, daß ich die Abſicht

dieſer Mittheilung nur unvollſtändig erreicht haben würde, wenn ich nicht noch einige nähere Andeutungen, den Raumbegriff und die Art und Weiſe ſeiner dialektiſchen Geneſis insbeſondere betreffend, beifügen wollte. Zu einer eigentlichen Deduction zwar, oder zu einer vollſtändigen Ausfüllung der Mängel jenes frühern Deductionsverſuchs werden ſich dieſe Andeutungen hier nicht geſtalten können, da ſolches ein für den gegenwärtigen Zweck zu umfangreiches Unternehmen wäre. Nun könnte es zwar ſcheinen, daß, wo es ſich von ſolcher Deduction handelt, entweder Alles, oder Nichts gegeben werden muß; und vielleicht werden Sie ſelbſt der Meinung ſein, daß hier, wo das Sein oder Nichtſein eines dialektiſchen Zuſammenhangs in Frage ſteht, mit bloßen Andeutungen Nichts auszurichten ſei, ſondern die ſtreng in einander verketteten Begriffsbeſtimmungen in ihrer Integrität und compacten Folgereihe gegeben werden müſſen. Indeß haben auch Sie die Anſicht ausgeſprochen, daß die Methode, ſo abſtract gefaßt, wie ihr Begriff gemeiniglich gefaßt zu werden pflegt, etwas zu Unbeſtimmtes, Unſicheres und Flexibles iſt, um in dieſer Geſtalt als alleiniges heuriſtiſches Princip der philoſophiſchen Entwickelung dienen zu können. Ich bin weit entfernt, die Bemerkung als gegen meinen Sinn ankämpfend zu betrachten, daß „der erfindende Gedankengang in der Metaphyſik (und, ſetze ich hinzu, in der Philoſophie überhaupt) weit über jener Dialektik hinausliegt“; dafern ich nämlich annehmen darf, daß der Begriff der Dialektik, welchen Sie hier vor Augen haben, eben nur jener abſtracte iſt, der weiter nichts, als nur einfach das Umſchlagen der Begriffe in ihre Negation, und den Fortgang zur Negation dieſes Negativen verlangt. Es iſt vollkommen wahr, daß bei jedem vorliegenden Begriffe „unter den tauſend Negativitäten, die er gegen tauſend andere Begriffe gehalten zeigt“, nur Eine die rechte, d. h. diejenige ſein kann, welche dem Begriffe in der Ordnung des Ganzen ſeine wiſſenſchaftliche Stelle anweiſt, und daß dieſe Eine, oder daß vielmehr durch dieſe Eine der Begriff ſelbſt, in den meiſten Fällen, und gerade an den hervortretendſten Punkten

am häufigſten, nicht ſowohl durch das, was ich den dialektiſchen Calcul nennen möchte, das heißt durch den gleichmäßig fortgeſponnenen Faden einer vollkommen ausgeführten Dialektik, als vielmehr durch freien Geiſtesblick, welcher die nothwendigen Reſultate dieſer Dialektik in einer unwillkührlich ſich darbietenden Geſammtanſchauung vorausnimmt, gefunden wird. Es iſt hier eben nichts anderes, als, wie Sie ganz richtig bemerken, in der Mathematik auch; iſt ja doch zugeſtandener Weiſe u. a. Kepler auf ſeine großen Entdeckungen nicht auf ſtreng mathematiſchem Wege gekommen, ſondern die mathematiſche Methode hat erſt nachher dienen müſſen, ſeinen Sätzen die ſchulgerechte Geſtalt zu geben, welche man als ihren mathematiſchen Beweis zu betrachten pflegt. Um ſo weniger nun brauche ich Bedenken zu tragen, dasjenige freimüthig einzugeſtehen, was Sie als einen Einwand gegen mich haben geltend machen wollen, daß ſchon in meiner Metaphyſik die bereits von mir gefaßte Anſicht des Raumbegriffs einen rückwirkenden Einfluß auf die vorangehenden Kategorieen geübt hat, und um ſo mehr darf ich es mir verſtattet glauben, hier, indem ich die Mängel der dortigen Behandlung dieſer Parthieen zu verbeſſern ſuche, mich fürerſt mehr im Allgemeinen zu halten, und das annoch zu Erörternde ausdrücklich nur als eine Andeutung der Gründe zu geben, welche mich beſtimmen, eine befriedigendere Ableitung des Raumbegriffs, als die in meinem frühern Werke verſuchte, und zwar eine ſtreng und objectiv dialektiſche, als eine Forderung der Wiſſenſchaft anzuſehen, deren Erfüllung mit nichten eine unmögliche iſt.

Die gerechten Ausſtellungen, die Sie gegen meine Deduction des Raumbegriffs erhoben haben, laſſen ſich im Weſentlichen darauf zurückführen, daß Sie die Nachweiſung des Grundes vermiſſen, welcher dazu berechtigt, die ſpecifiſche Dreiheit, welche ich als das Princip oder den Exponenten des Raumbegriffs bezeichnet habe, in der Dreiheit der einander rechtwinklig ſich durchſchneidenden Richtungslinien wiederzufinden. In der That wüßte ich dem Tadel nicht auszuweichen, daß ich dieſe

Richtungslinien etwas zu ſehr, ſo zu ſagen, als ein opus operatum genommen habe, und um die Geneſis derſelben mehr als billig unbekümmert geblieben bin. Nicht ohne Grund erheben Sie gegen meine Auffaſſungsweiſe den Einwurf, daß der Raum nicht drei, ſondern unendlich viele Richtungen hat, und daß die Berechtigung, unter dieſen unendlich vielen nur gerade auf die drei ſich rechtwinklig durchkreuzenden zu reflectiren, keineswegs für ſich ſelbſt klar iſt, ſondern ihrerſeits erſt eines Beweiſes bedarf. Beſonders treffend finde ich, was Sie gegen die angebliche Zurückführung der ſchiefwinklich ſich kreuzenden Richtungen auf die verticalen ſagen, die von Einigen verſucht worden iſt. Die Beſtimmung eines Radius durch Berechnung ſeines Sinus und Coſinus auf parallelen und verticalen Coordinaten hat an ſich keine metaphyſiſche, ſondern nur eine mathematiſche Bedeutung; nicht die Richtung des Radius als ſolche, ſondern nur der Endpunkt, welchen dieſe Richtung unter gegebenen Bedingungen hat, wird dadurch conſtruirt, die Richtung als ſolche dagegen iſt hier, wie allenthalben bei dergleichen mathematiſchen Operationen, ſchon vorausgeſetzt. Ueberhaupt ſcheint die Aufgabe, die Unendlichkeit der räumlichen Richtungen auf jene Dreiheit zurückzuführen, in ſo fern eine falſch geſtellte und alſo unlösbare, wiefern die drei Dimenſionslinien dabei ſelbſt ſchon als Richtungen innerhalb des Raumes betrachtet werden; denn jede Richtung als ſolche ſetzt die Totalität der übrigen Richtungen voraus und kann ohne dieſelbe gar nicht gedacht werden. Es leidet keinen Zweifel: ſoll die Unendlichkeit der räumlichen Richtungen aus der Dreiheit conſtruirt oder auf die Dreiheit zurückgeführt werden, ſo dürfen die drei Momente, auf welche ſie zurückgeführt wird, nicht ſchon als Richtungen geſetzt ſein; ſie ſelbſt müſſen erſt durch die Conſtruction zu Richtungen, zu vertical ſich durchkreuzenden werden. Es fragt ſich alſo: was ſonſt werden dieſe drei Momente, die Factoren gleichſam oder Coefficienten des Raumbegriffs, ſein, wenn ſie nicht von vorn herein ſchon als Richtungslinien gefaßt werden dürfen? Die Mathematik, wie wir wiſſen,

bedient ſich bei der Conſtruction ihrer geometriſchen Größen der Zahlengrößen, und drei numeriſche Coefficienten genügen ihr, um eine ſtereometriſche Größe hervorzubringen. Es liegt nahe, eine ſolche Reduction des Geometriſchen auf Arithmetiſches auch in Bezug auf den Raum im Ganzen und Großen zu verſuchen, und ſchon der Ausdruck Dimenſion ſcheint darauf hinzudeuten, daß man bei der Hervorhebung jener Dreiheit hauptſächlich von dem Geſichtspunkte ausgegangen iſt, die drei Verticalen als rein quantitative Coefficienten des Raumbegriffs zu betrachten. Derſelbe Geſichtspunkt ſchwebte unſtreitig Kant vor, als er in früherer Zeit (vergl. die Schrift: über die wahre Schätzung der lebendigen Kräfte: Kl. Schr. I, S. 28) damit umging, die dreifache Dimenſion der Ausdehnung „aus demjenigen zu erweiſen, was man bei den Potenzen der Zahlen wahrnimmt. Die drei erſten Potenzen ſind ganz einfach und laſſen ſich auf keine andere reduciren, allein die vierte, das Quadratoquadrat, iſt nichts, als eine Wiederholung der zweiten" *). Kant hat dieſen Verſuch aufgegeben, aus dem Grunde

*) Als die Veranlaſſung zu dieſem Verſuche eines Beweiſes der Nothwendigkeit der drei Dimenſionen für den Raumbegriff erwähnt Kant dort, daß er „in dem Beweiſe, den Herr von Leibnitz irgendwo in der Theodicee von der Anzahl der Linien hernimmt, die von einem Punkte winkelrecht gegen einander können gezogen werden, einen Cirkelſchluß wahrgenommen habe." Die Stelle der Theodicee, welche Kant meint, iſt P. III, §. 351. Leibnitz entgegnet dort auf eine Aeußerung von Bayle, welcher für die Dreiheit der Dimenſionen in der Ausdehnung der Materie nach einem Grunde in dem Sinne gefragt hatte, daß er ſolchen Grund in dem Rathſchluſſe Gottes nachgewieſen zu ſehen verlangte: „daß ſolche Dreiheit vielmehr eine mathematiſche Nothwendigkeit ſei, indem es den Geometern gelungen ſei, zu beweiſen, daß nicht mehr als drei perpendiculare gerade Linien ſich an Einem Punkte kreuzen können." Leibnitzens Raiſonnement enthält alſo nicht ſowohl einen Cirkelſchluß, als vielmehr, es geht nur nicht weiter zurück, als bis zu dem einfachen

weil „die vierte Potenz in allem demjenigen, was wir uns durch die Einbildungskraft vom Raume vorſtellen können, ein Unding iſt, und man in der Geometrie kein Quadrat mit ſich ſelber, noch den Würfel mit ſeiner Wurzel multipliciren kann.“ Allein ſo gegründet dieſes Bedenken gegen den Gedanken eines Erweiſes in jenem früher von Kant beabſichtigten Sinne ſein mag, ſo wird dadurch doch nicht der Verſuch überhaupt ausgeſchloſſen, in mathematiſcher Weiſe (die freilich an ſich ſelbſt noch nicht die metaphyſiſche iſt) den Raum auf den reinen Begriff der Quantität, das Geometriſche auf Arithmetiſches, und zwar ausdrücklich mittelſt des Begriffs der Potenzen, deſſen ſich Kant dort bedienen wollte, zurückzuführen. Zu ſolcher Zurückführung ſcheinen Sie mir den Weg gezeigt zu haben, indem Sie daran erinnern, wie ſchon von mathematiſcher Seite die imaginären Größen der Arithmetik als eine Hindeutung auf Verhältniſſe räumlicher Divergenz betrachtet worden ſind. Dieſes Wort „Hindeutung“ iſt freilich ein etwas unbeſtimmtes, und würde, wenn es dabei ſein Bewenden haben müßte, der Meinung Vorſchub thun, welche allerdings die Ihrige iſt, als handle es ſich nicht ſowohl um eine wirkliche Identität der geometriſchen Begriffsbeſtimmungen mit arithmetiſchen, als vielmehr nur darum, die erſteren als ein Beiſpiel, als eine Verſinnlichung oder Veranſchaulichung der letzteren, erſcheinen zu laſſen. Es fragt ſich indeß, ob dieſe von den Mathematikern adoptirte Vorſtellung des Hindeutens nicht ſelbſt als eine Hindeutung auf ein ſolches Verhältniß der beiderſeitigen Begriffsſphären zu betrachten iſt, welche eine Zurückführung der einen auf die andern auch im eigentlichen und ſtrengen Sinne möglich macht. Die imaginären Größen, wohin, wie Sie mit Recht erinnern, ſtreng genommen ſchon alle negative Zahlen zu rechnen wären, enthalten in ihrem Begriffe einen Widerſpruch,

---

Factum der mathematiſchen Nothwendigkeit, ohne, wie Kant es dort verlangt, nach einem metaphyſiſchen Grunde dieſer Nothwendigkeit zu fragen.

welchen zu ertragen und als einen daſeienden gelten zu laſſen, kein Mathematiker ſich entſchließen würde, wenn nicht Geometrie und Mechanik das Bedürfniß einer Anwendung von Begriffsbeſtimmungen, die mit ſolchem Widerſpruche behaftet ſind, mit ſich brächten. Solche Anwendung aber, was iſt ſie anderes, als die Anerkennung, daß in der Geometrie und Mechanik die widerſprechenden Begriffsbeſtimmungen thatſächlich vorhanden ſind; vorhanden in einer Geſtalt, welche, indem ſie den Widerſpruch als einen daſeienden ſetzt, zugleich ſeine Löſung enthält? — Ich enthalte mich, dies an den von Ihnen ſelbſt beigebrachten Beiſpielen näher auszuführen, und gehe, meiner Abſicht gemäß, zu dem Beiſpiele fort, auf welches ſich, falls die Sache ſich richtig verhält, alle beſondern Beiſpiele des Umſchlagens arithmetiſcher Verhältniſſe in geometriſche im Ganzen und Großen werden zurückführen laſſen müſſen. Ich wage nämlich zu behaupten, daß die Totalität oder der Inbegriff aller geometriſchen Verhältniſſe und Begriffsbeſtimmungen, daß der **Raum ſelbſt**, vom arithmetiſchen Standpunkte betrachtet, nichts anderes iſt, als eine imaginäre Größe, wenn nicht in ganz gleichem, doch in verwandtem Sinne, wie entweder die negativen Größen überhaupt, oder die geraden Wurzeln der negativen Größen. Der Raum nämlich iſt, um es kurz zu ſagen, nichts anderes, als **die quantitative Unendlichkeit, die Totalität aller arithmetiſchen Größen, doppelt mit ſich ſelbſt multiplicirt, oder zur dritten Potenz, zum Cubus erhoben.**

Daß die Mathematik im Allgemeinen ſich kein Bedenken macht, mit unendlichen Größen, als wären es endliche, zu rechnen, weiß Jeder, auch der von dem Inhalte dieſer Wiſſenſchaft nur eine hiſtoriſche Kunde hat. Ob dieſelbe ſich in irgend einem Zuſammenhange ſchon veranlaßt gefunden, das Unendliche ausdrücklich in die zweite und dritte Potenz, oder vielleicht noch weiter zu erheben, iſt mir, als einem Laien in den höhern Regionen dieſer Wiſſenſchaft, nicht bekannt geworden. Daß jedoch der Zulaſſung eines ſolchen Verfahrens als, nach allen

von der Mathematik anerkannten Prämiſſen, eines vollkommen conſequenten, nichts im Wege ſtehen kann, darüber traue ich auch mir ein Urtheil zu, ſo wie andererſeits darüber, daß jede durch einen ſolchen Act des Potenzirens gewonnene Größe auf dem Gebiete der Arithmetik nothwendig eine imaginäre bleibt, d. h. eine ſolche, durch welche die Gränze, die dem Begriffe der Zahl innerhalb ſeines eigenthümlichen Gebietes gezogen iſt, überſchritten wird. Eine Größe, die bereits als eine ſolche geſetzt iſt, über die keine größere möglich iſt, zur zweiten und dritten Potenz ſteigern, iſt an ſich ſelbſt kein geringerer Widerſpruch, wie, eine negative Größe als etwas Selbſtſtändiges betrachten und von ihr die Wurzel ausziehen; aber die Arithmetik wird ſich beide Widerſprüche gefallen laſſen, wenn ſie findet, daß ſich mit dergleichen fingirten Größen eben ſo wohl rechnen läßt, wie mit ſolchen, die ihr für wirkliche gelten, und daß die Ergebniſſe ſolchen Rechnens auf den benachbarten Gebieten der Geometrie und der Mechanik zur unmittelbaren Anwendung kommen und ſich als gültige bewähren. Metaphyſiſch betrachtet iſt die Entſtehung dieſer imaginären Größen nichts anderes, als die Dialektik, an welcher der Begriff der Zahl als ſolcher, die Unmittelbarkeit des Arithmetiſchen, zu Grunde geht. Es wird nämlich an dieſen Größen, deren Werth und Geltung innerhalb der Wiſſenſchaft eben ſo feſtſteht, wie der Werth und die Geltung der unmittelbaren Zahlgrößen, klar, wie dieſe letztern keineswegs die unmittelbare Beſtimmtheit und Feſtigkeit haben, die in dem Zahlbegriffe als ſolchem geſetzt war. Die Beſtimmtheit der Zahlgröße erweiſt ſich in der imaginären Größe als das, was ſie an ſich iſt, als was ſie aber in dem Begriffe der Zahl noch nicht ausdrücklich geſetzt war, als eine Beſtimmtheit, die eben ſo ſehr keine iſt, die erſt durch ihr Verhältniß zu andern Beſtimmtheiten wirklich zur Beſtimmtheit wird, kurz als eine relative, nicht ſeiende, ſondern ſeinſollende Beſtimmtheit. — Dieſes Moment der dem arithmetiſchen Begriffe inwohnenden Dialektik iſt um ſo weniger außer Acht zu laſſen, als es zugleich dient, einen Einwand zu heben, der

unſerer obigen Definition des Raumbegriffs vielleicht entgegengehalten werden kann. Man könnte nämlich ſagen: jene Totalität der arithmetiſchen Größen, die nach uns in die dritte Potenz erhoben werden ſoll, um den Raumbegriff zu conſtituiren, ſei ja an ſich ſelbſt ein Inbegriff discreter Größen; woher denn komme jene Continuität, welche das weſentliche Merkmal der Größen, ſofern ſie im Raumbegriffe geſetzt ſind, ausmacht? Sie ſelbſt ſcheinen den Grund, aus welchem dieſer Einwurf hervorgeht, anzuerkennen, da, wo Sie es für vergeblich erklären, „die Continuität, den plaſtiſchen Hintergrund, den die metaphyſiſchen Kategorieen, um actual ihrem Begriffe zu entſprechen, brauchen, aus ihnen ſelbſt herzuleiten." Denn wenn Sie auch, wie aus dem übrigen Zuſammenhange Ihrer Bemerkungen erhellt, dort nicht ſowohl den Gegenſatz, welchen die Continuität der Raumgrößen zur Discretion der Zahlgrößen bildet, vor Augen haben, als vielmehr jenes Allgemeinere, was ich oben als die c o n c r e t e Natur des Raumbegriffs bezeichnete, ſo haben Sie doch dabei, wie ſchon der Gebrauch des Wortes zeigt, zugleich wohl darauf hindeuten wollen, wie auch das im gewöhnlichen Sinne ſo genannte Moment der Continuität der Raumgrößen weſentlich zu dem gehört, was Sie die „plaſtiſche Natur" des Raumbegriffs nannten. Ich muß es dahingeſtellt laſſen, ob Sie ausdrücklich, ſei es ausſchließlich, oder unter andern, dieſes Moment damit meinen, wenn Sie behaupten, daß „das Eigene der Ausdehnung und Alles, was am Raume Räumliches iſt, ſich nicht aus dem gleichförmigen Fortgange dialektiſcher Entwickelung herleiten laſſe", erlaube mir jedoch, auch gegen Sie die Bemerkung zu richten, auf welche ich im Gegenwärtigen abziele. Daß im Allgemeinen der Begriff der ſtetigen Größe ſchon durch Hegel im Zuſammenhange des reinen Quantitätbegriffs ſeine dialektiſche Stelle erhalten hat, iſt Ihnen nicht unbekannt, und Sie haben ſich nicht ausdrücklich dagegen erklärt, wiewohl dieſe Stellung allerdings in Frage kommen muß, dafern es wirklich von Ihnen darauf abgeſehen ſein ſollte, die Continuität als ſolche von den „Denkbegriffen"

auszuſondern, und der „Anſchaulichkeit“ des Raum- und Zeitbegriffs zu vindiciren. Was aber mich betrifft, ſo iſt es nicht meine Abſicht, den Begriff der ſtetigen Größe als ein an der Stelle, wo der Raumbegriff deducirt werden ſoll, bereits Gegebenes zu Grunde zu legen, welches mit gleichem, aber weder größerm noch geringerm Rechte, als die discrete oder Zahlgröße, zum Gegenſtande jener Potenzirung gemacht werden könne. Ich behaupte vielmehr, daß auch die Zahlgröße im Acte jenes Potenzirens, deſſen Berechtigung ich hier freilich vorausſetzen muß, nothwendig zur ſtetigen Größe wird und gar nicht mehr als discrete gedacht werden kann. Denn was potenzirt wird, iſt ja, indem es die Totalität des Unendlichen iſt, nicht mehr eine wirkliche Zahl; es können daher in ihm auch die beſondern Zahlen nicht als actual geſetzte, ſondern nur als aufgehobene oder verſchwundene, kurz als bloß mögliche, vorhanden ſein. Es tritt alſo hier in Bezug auf das unendlich Große dieſelbe Wendung ein, wie in der Differentialrechnung in Bezug auf das unendlich Kleine. Wie dort die gemeinhin ſo genannten verſchwindenden Größen als etwas Daſeiendes und Vorhandenes nur dadurch feſtgehalten werden können, daß ſie als Momente einer ſtetigen Größe vorgeſtellt werden, ſo hier der durch die umgekehrte Operation über ſich ſelbſt hinausgetriebene Begriff der Größe überhaupt nur dadurch, daß die Unterſchiede ſeiner Momente in ihm als verſchwunden geſetzt werden, d. h. mit andern Worten, daß er nicht mehr als discrete, ſondern als continuirliche Größe gedacht wird.

Solchergeſtalt glaube ich erwieſen zu haben, daß in dem Raumbegriffe thatſächlich nichts vorhanden iſt, was nicht auf dem Wege einer immanenten, folgerechten Entwickelung aus dem Begriffe der Größe überhaupt, oder näher der Zahlgröße, zu gewinnen wäre, und daß es ſonach überflüſſig iſt, dafern man einmal das Enthaltenſein des Zahlbegriffs in den reinen Denkformen oder Kategorieen anerkannt hat, für den Raum noch eine beſondere „Anſchauung“ zu poſtuliren. Der Raum

iſt, dies meine ich als das Reſultat der vorſtehenden Betrachtung ausſprechen zu können, genau in demſelben Sinne in den ihm vorangehenden Kategorieen der Metaphyſik ſowohl enthalten, als auch nicht enthalten, wie jede andere Kategorie in den ihr vorangehenden, wie namentlich der Zahlbegriff ſammt der Totalität der in ihm geſetzten Beſtimmungen in den einfachen Kategorieen der Qualität ſowohl enthalten, als auch nicht enthalten iſt. Er iſt an ſich ſchon in dem, auf die angegebene Weiſe ſich mittelſt der ihm inwohnenden Negativität über ſich ſelbſt hinaustreibenden Quantitätbegriffe enthalten, ausdrücklich geſetzt aber wird er dadurch, daß in dem weiteren Verlaufe der metaphyſiſchen Dialektik die ſpecifiſche Dreiheit ſich als nothwendiger Exponent oder als immanente Gränze jener Steigerung des Quantitätbegriffs erweiſt. Die Unentbehrlichkeit dieſes letztern Umſtandes darf nicht überſehen werden; durch ihn motivirt ſich in dem ſyſtematiſchen Verlaufe der Metaphyſik das Dazwiſchentreten einer anderweiten Kategorieenreihe zwiſchen dem Zahl- und den Raumbegriffe. Denn freilich, in dem Quantitätbegriffe, als ſolchem, liegt keine Nothwendigkeit des Beſchränkens ſeiner Potenzirung auf den Cubus. Die von Kant erwähnte Eigenſchaft der drei erſten Potenzen der Zahlgrößen, nicht auf andere reducibel zu ſein, trifft zwar auf eine allerdings intereſſante Weiſe mit der Dreiheit der räumlichen Potenzen zuſammen, aber ein Beweis für die Geſchloſſenheit der letzteren kann nicht aus ihr geführt werden. Den auf arithmetiſchem Gebiet gegebenen Prämiſſen zufolge könnte vielmehr der Proceß der Potenzirung des Unendlichen, einmal zugelaſſen, nicht minder in's Unendliche fortgehen, wie der Proceß der unmittelbaren Zahlenbildung. Allerdings alſo hat das natürliche Bewußtſein und hat die Mathematik ganz Recht, wenn beide nicht daran gehen wollen, eine unmittelbare Identität zwiſchen dem reinen Quantitätbegriffe und dem Raumbegriffe anzunehmen, oder den Raumbegriff als eine einfache Conſequenz aus dem Quantitätbegriffe gelten zu laſſen. Allein es iſt nicht ein, in dem einen dieſer Begriffe fehlendes, in dem

andern von Außen hinzukommendes Moment der Anſchauung, was den Unterſchied zwiſchen beiden macht, ſondern es iſt eine doppelte zwiſchen beide Begriffe in die Mitte tretende Kategorieenreihe. Ich finde eine ſehr wahre Bemerkung in dem, was von Ihnen zwar nicht direct ausgeſprochen, aber doch, wenn ich Sie anders recht verſtehe, verſteckt angedeutet wird, daß, ſtreng genommen, erſt in dieſe Kategorieenreihe (denn auch Sie erkennen ja das Daſein derſelben im Allgemeinen an, wenn Sie ſie auch nicht für zureichend zur objectiven Deduction des Raumbegriffs halten wollen) die Begriffe fallen, in denen ſich der Quantitätbegriff über ſich ſelbſt oder über ſeine unmittelbare Beſtimmtheit, die er in dem Zahlbegriffe hat, hinaustreibt, die Begriffe der negativen und der imaginären Größen. Ich habe dieſelben, durch Hegels Vorgang irregeleitet, im Allgemeinen noch unter die Kategorieen des Quantitätbegriffs aufgenommen, bekenne mich Ihnen aber dankbar für den Wink, den Sie mir namentlich in Bezug auf die negativen Größen, und die Stelle, welche denſelben in der Kategorie der ſpecifiſchen Zweiheit oder des Gegenſatzes gebührt, gegeben haben. Die Sache nämlich iſt im Allgemeinen dieſe: durch die Kategorieen, die zwiſchen dem Quantität- und dem Raumbegriffe in der Mitte liegen, wird einerſeits der erſtere über ſeine unmittelbare Beſtimmtheit, nicht nur diejenige, die er in der Zahlenreihe als ſolcher, ſondern auch, die er in dem Begriffe des numeriſchen Verhältniſſes hat, hinausgetrieben, hinausgetrieben zur Negativität jener doppelten Unendlichkeit, in der er, obgleich er ſie als ſein eigenes Moment an ſich hat, ſeinen Untergang findet, — andererſeits wird in dieſer Unendlichkeit ſelbſt das Princip einer Gränze, einer feſtſtehenden Beſtimmung aufgezeigt, welche, als die höhere Potenz der unmittelbaren arithmetiſchen Beſtimmtheit in der höheren Potenz, welche durch die Kategorie des Weſens bezeichnet wird, an die Stelle von jener, welche innerhalb der Kategorie des Seins ihre Stelle hat, treten ſoll: dieſe letztere Gränze, dieſe letztere Beſtimmtheit iſt, als daſeiende, eben der Raum; der Raum alſo verhält ſich zu jenen ihm

zunächſt vorangehenden Kategorieen, welche ſein Princip, d. h. den Begriff der ſpecifiſchen Dreiheit, abzuleiten die Beſtimmung haben, genau eben ſo, wie der Zahlbegriff zu den Kategorieen der Qualität, die ja gleichfalls, wie auch Sie anerkannt haben, ſchon in dem einfachen Gegenſatze des Andersſeins für die immanente Beſtimmtheit des Zahlenſyſtems das Princip enthalten.

Was nun die nähere dialektiſche Entwickelung der zwiſchen dem Zahl- und dem Raumbegriffe in der Mitte liegenden Kategorieenreihen betrifft, ſo iſt es meine Abſicht im Gegenwärtigen nicht, ausführlicher darauf einzugehen. Ich darf mich, was namentlich die erſte dieſer beiden Reihen, die Kategorieen, wie ich ſie nach Hegel genannt habe, des Maaßes, betrifft, um ſo getroſter auf die in der Metaphyſik gegebene Darſtellung berufen, je deutlicher ich mir bewußt bin, wie gerade in dieſem Theile meiner Arbeit mir der Gewinn einer vollſtändigen Klarheit durch den Vorgang Hegels erleichtert worden iſt. Die leitenden Grundideen gehören in dieſem Abſchnitte, ſo wie überhaupt in dem geſammten erſten Buche der Metaphyſik, durchaus noch Hegeln an, während im zweiten und dritten Buche die von der Logik dieſes Denkers divergirende Richtung zunächſt eben durch die Nothwendigkeit der Aufnahme des Zeit- und Raumbegriffs in die Kategorieen herbeigeführt worden iſt. Eben aber die Lehre vom Maaße iſt denjenigen Theilen der Hegel'ſchen Logik beizuzählen, deren Verdienſt, was die Wahrheit und Tiefe der Grundgedanken betrifft, am wenigſten beſtritten iſt; mir blieb hier wenig mehr übrig, als, die Darſtellung von den empiriſchen Auswüchſen zu reinigen, welche hier, wie anderwärts, und mehr noch, als anderwärts, durch den Mangel einer richtigen Unterſcheidung des Metaphyſiſchen von dem Phyſiſchen bei Hegel verſchuldet ſind *). Gerade übrigens bei dieſer ſo reich und concret ausgeführten Behandlung des Maaßbegriffes kann es Wunder nehmen, wie Hegel nicht ſchon

*) Vergl. Grundzüge der Metaphyſik. S. 241 ff.

g des Ra

ihrt gefun
nächſtlieg
nen müſſe
ven und
Geforderte
: Vorgehe
e konnte
elbare H
dem ein
ualität,
s eine
ſoll.
das zwe
n dieſe
t, welc
s wirkl
ne Ab
r ſich,
genden
Hinb
ktiſcher
und lä
erung
abegri
chſt v
ird ſe
führe
der J
h ang
Bezug
un d
eine
uf ei
Fa
un

tegorie des zweiten Buches der Metaphyſik, die Kategorie des Weſens, gerechtfertigt wird. Schon Hegel hat das Weſen als eine Art von höherer Potenz des Seins zu bezeichnen verſucht; und ſo unklar, und im Unbeſtimmten ſchwebend, wegen des Mangels der mathematiſchen Beſtimmtheit, welche hier allein auch für die dialektiſche Betrachtung den feſten Haltpunkt abgeben kann, dieſe Bezeichnung bleiben mußte, ſo hat dieſelbe für Alle, deren Sinn für die dialektiſche Metamorphoſe des Begriffs nicht ganz verſchloſſen iſt, eine unmittelbare Evidenz, welche dieſem Theile der Hegel'ſchen Darſtellung, trotz der großen Unvollkommenheit ſeiner Ausführung, einen unzweideutigern Erfolg, als manchen anderen Theilen, geſichert hat. Vielleicht iſt es manchen, mit Hegels Logik bekannten Leſern meiner Metaphyſik ein Anſtoß geweſen, daß ſie den Gehalt dieſes Theils jener Logik nicht vollſtändig in meine Darſtellung des zweiten Buchs der Metaphyſik aufgenommen fanden; ich hoffe dieſen Anſtoß nunmehr, mit Hülfe der neugewonnenen Anſicht über die Natur des Raumbegriffs und deren Rückwirkung auf die Geſtaltung ſogleich der erſten Kategorieen dieſes Buches, beſeitigen zu können. Sodann zweitens, den Moment des Uebergangs von dem Begriffe der ſpecifiſchen Dreiheit, dem, wie Sie leicht einſehen, in meinem Gedankengange nach wie vor ſeine Stelle bleiben muß, zu dem Raumbegriffe betreffend, bemerke ich, daß die vollkommen gegründeten Einwürfe, welche Sie gegen die ehemalige Geſtalt dieſes Uebergangs erhoben haben, ſich in Bezug auf die neue Geſtalt von ſelbſt erledigen werden. Der Raum wird hier in keinem Sinne (eben ſo wenig wie im erſten Buche der Metaphyſik die Zahl) nur als ein Beiſpiel für ein ſchon fertig Vorhandenes erſcheinen, ſondern der dialektiſche Fortſchritt wird, ganz entſprechend wie dort beim Zahlbegriffe (vergl. Grundzüge der Metaph. S. 168), eben darin beſtehen, daß die durch die Erhebung der quantitativen Unendlichkeit in die dritte Potenz herbeizuführende Qualitätbeſtimmung, die zuvor als eine nur ſein ſollende, nicht wirklich ſeiende geſetzt war, nunmehr als eine wirklich ſei-

ende, eben durch dieſes ihr Sein aber der weiteren Dialektik des metaphyſiſchen Begriffs anheimfallende, geſetzt wird.

Daß eben dieſe Veränderungen auch noch weitere Umgeſtaltungen in der Dialektik des Abſchnitts, der vom Raumbegriffe ſelbſt handelt, zur Folge haben werden, bedarf kaum einer beſonderen Erinnerung. Sowohl hier, als nicht minder in dem Abſchnitte von dem Zeitbegriffe, der im dritten Buche der Metaphyſik die entſprechende Stelle einnimmt, wie im zweiten der Raumbegriff, im erſten der Zahlbegriff, iſt mir auch unabhängig von Ihren Bemerkungen der Uebelſtand empfindlich geworden, der aus einer Stellung der Momente der dialektiſchen Triplicität entſpringt, welche wohl nicht die richtige iſt. Daß in Bezug auf den Raum der Begriff des Ortes, in Bezug auf die Zeit der Begriff der Dauer die zweite Stelle einnimmt, verhält ſich richtig, und entſpricht ganz der Stellung, welche, in Bezug auf die Zahl, der Begriff der Größe, als Negation der feſten Zahlbeſtimmtheit, einnimmt. Aber hinſichtlich der Stellung des erſten und des dritten Momentes wird dem Schärferblickenden ein Mißverhältniß nicht entgehen; hier iſt das Richtige nur beim Zahlbegriffe getroffen, wo, diesmal nicht der Vorgang Hegels, ſondern der Gegenſatz zu der offenbar verfehlten Stellung, welche die Momente des Quantitätbegriffs bei Hegel haben, mir zur Auffindung dieſes Richtigen behülflich war. Bei dem Raum- und dem Zeitbegriffe hingegen ſcheint ſchon die Analogie jenes richtigen Typus eine umgekehrte Stellung der Momente zu fordern, und dieſe Forderung trifft, was den Raumbegriff anlangt, mit dem Inhalte Ihrer Bemerkungen gegen die Dialektik zuſammen, durch welche ich den Begriff des Ortes aus dem Begriffe der Ausdehnung abzuleiten verſucht habe. Gewiß wird dieſe Dialektik (zu deren näherer Geſtaltung Sie einen ſehr beachtenswerthen Wink in Ihrer Bemerkung über die mathematiſche Beſtimmung des Raumpunktes durch drei ſich unter beliebigen Winkeln kreuzende Coordinaten gegeben haben) einen weit bequemern und ſicherern Gang nehmen, wenn der Raumbegriff vorher in dem Momente, welches die

erſte Stelle einnimmt, nicht als Ausdehnung, ſondern ausdrücklich als **leerer Raum** gefaßt worden iſt. Der Begriff der Ausdehnung nimmt dann die dritte Stelle ein, als Erweiterung des Ortbegriffs zum Begriffe eines Raumerfüllenden Seins, und als dialektiſcher Uebergang zu dem Begriffe der Materie und den Grundbeſtimmungen der Körperlichkeit, die jetzt, im dritten Abſchnitte des zweiten Buches, unvermittelt und wie aus dem Stegreiſe herzutreten. Dem entſprechend gehört im dritten Buche der Begriff der Zeit, als ſolcher, der **leeren** Zeit, an die erſte, der Begriff der **Bewegung** aber an die dritte Stelle des Zeitbegriffs; — eine Umſtellung, durch welche dort noch weitere und ſehr intereſſante Reſultate in Bezug auf die Kategorieen, welche den Zeitbegriff zunächſt umgeben, gewonnen werden, auf welche ich aber, weil ſie von dem Gegenſtande unſerer diesmaligen Verhandlung zu weit abliegen, näher einzugehen für diesmal mich enthalten muß — *).

---

*) Um noch einmal auf Kant zurückzukommen: ſo habe ich den oben erwähnten ſtreitigen Punkt auf eine eigenthümliche und nicht unintereſſante Weiſe berührt gefunden bei einem Schriftſteller, der, wie er überhaupt den Kant'ſchen Standpunkt zu dem ſeinigen macht, ſo auch, was den Unterſchied zwiſchen Verſtandesbegriff und transſcendentaler Anſchauung betrifft, die Richtigkeit der Kant'ſchen Anſicht im Allgemeinen unangetaſtet läßt, nämlich bei **Rehberg**, in einer kleinen, dem erſten Bande ſeiner „Sämmtlichen Schriften" einverleibten Abhandlung, welche die Ueberſchrift trägt: „Ueber den Grund der mathematiſchen Evidenz." Es wird nämlich dort von dem **Zahl**begriffe, unter der Vorausſetzung zwar, daß derſelbe ein von den „Formen der Anſchauung" Unterſchiedenes ſei, die Bemerkung gemacht (a. a. O. S. 56), daß, obgleich die Zahl nach Kant nichts anderes, als eine ſucceſſive Addition ſei, doch „das Vermögen des Geiſtes, Zahlen zu denken, nicht unbedingter Willkür unterworfen ſei; wie man glauben ſollte, wenn man erwägt, daß die Zahlen durch eine urſprüngliche und ganz reine Thätigkeit des Geiſtes erzeugt werden." Den Beweis dafür findet der Verf. in den irrationalen Verhältniſſen der Arithmetik. Die Unmöglichkeit,

Nachſchrift.

Ich erlaube mir noch einen erläuternden Zuſatz zu einer der in dem Obigen enthaltenen Bemerkungen. Der Kant'ſchen

ſolche Verhältniſſe, welche ſich doch als Größen denken laſſen, in Zahlen anzugeben, liege gar nicht in der Beſchaffenheit der Form, worin alle ſinnliche Ausdrücke der Begriffe von Größen erſcheinen. Denn $\sqrt{2}$ laſſe ſich (in Folge des pythagoriſchen Lehrſatzes) gar wohl im Raume darſtellen: durch die Diagonale eines rechtwinkligen gleichſeitigen Vierecks. Auch in der Zeit könne dies gar wohl geſchehen: denn jedem Verhältniſſe, das im Raume dargeſtellt werden kann, entſpreche eines in der Zeit. Die Unmöglichkeit, irrationale Verhältniſſe von Größen in Zahlen darzuſtellen, rühre mithin nicht von der Form der ſinnlichen Anſchauung im Allgemeinen her. Der Grund liege höher; ſei aber auch nicht in der Natur des Verſtandes zu ſuchen. Denn als Begriffe können irrationale Größen gar wohl gedacht werden, wenn es gleich unmöglich iſt, ſie weder in ganzen Zahlen, noch in Brüchen darzuſtellen. — So Rehberg, welcher aus dieſer Betrachtung den Schluß zieht, daß „das Vermögen, Zahlen zu erzeugen, d. h. discrete Größen zu denken, vom Verſtande, dem Vermögen der Begriffe, weſentlich verſchieden und von ihm unabhängig ſei." Unſtreitig iſt dieſer Schluß nach Kant'ſchen Prämiſſen ein vollkommen berechtigter, und die Erwiederung, welche Kant, dem der Verf. ſeine Bedenken brieflich mitgetheilt hatte, darauf gegeben hat (a. a. O. S. 58), eine nichtsſagende. Kant nämlich will dort den Grund der Unmöglichkeit, gewiſſe Größenverhältniſſe in Zahlen auszudrücken, in der Zeitform ſuchen, welche er, wie bekannt, für die der Erzeugung der Zahl durch die Operation des ſucceſſiven Addirens zum Grunde liegende Bedingung hielt; worauf Rehberg mit Recht entgegnet, daß irrationale Verhältniſſe gar wohl in jeder fließenden Größe, in der Zeit ſowohl, als im Raume, zur Anſchauung gebracht werden können. Aber hat Rehberg nun auch in der weiteren Folgerung Recht, daß es „jenſeits des ſinnlichen Anſchauungsvermögens etwas giebt, das doch nicht Begriff iſt"; d. h. mit andern Worten, daß der Zahlbegriff zu den Kategorieen einerſeits, zu den Anſchauungen des Raumes und der Zeit andrer-

Theorie gegenüber geht, wie Sie bemerkt haben werden, der Sinn meiner gegenwärtigen Auseinanderſetzung, ſo wie ſchon früher meiner metaphyſiſchen Darſtellung, weſentlich dahin, daß der Gegenſatz zwiſchen Spontaneität der Verſtandes= und Receptivitat der Sinnesthätigkeit, wie Kant ihn ſtellt, in Bezug auf die abſtracten Begriffe der Zahl, des Raumes und der Zeit ein unſtatthafter iſt. Daß dem ſo ſei, dies läßt ſich unter andern an einer Stelle der Kant'ſchen Darſtellung ſelbſt deutlich machen, welche ich, um ihres Intereſſes für die vorſtehende Unterſuchung willen, hier noch anführen will. Zur Erläuterung des Satzes, daß „der innere Sinn die bloße Form der Anſchauung, aber ohne Verbindung des Mannigfaltigen in derſelben, mithin noch keine beſtimmte Anſchauung ſei, welche nur

ſeits, ſich als ein Drittes, von beiden gleichweit Unterſchiedenes verhält? Ich darf wohl hoffen, daß man mir beiſtimmen wird, wenn ich behaupte, die richtigere und näher liegende Folgerung wäre geweſen: daß der Zahlbegriff genau in demſelben, und in keinem andern Sinne, wie der Raum= und Zeitbegriff, eine „reine Anſchauung" iſt, oder daß umgekehrt der Zwang, welchen der Verſtand bei der Anſchauung des Raum= und Zeitbegriffs ſich angethan findet, eben ſo wenig ein Grund ſein darf, die rein begriffliche Natur dieſer Begriffe in Abrede zu ſtellen, wie ſie für Kant ſolches in Bezug auf den Zahlbegriff geweſen war. Kant bemerkt in ſeiner Erwiederung an Rebberg noch, es ſcheine ihm, daß „das Befremdliche, welches in der Unangemeſſenheit der Einbildungskraft zur Ausführung des Verſtandesbegriffs von einer mittleren Proportionalgröße durch die Arithmetik ($\sqrt{2}$) gefunden werde, ſich vielmehr eigentlich auf die Möglichkeit der geometriſchen Conſtruction ſolcher Größen beziehe, die doch in Zahlen niemals vollſtändig gedacht werden können." Ueber dieſe Bemerkung hätte Rebberg nicht ſo leicht hinweggehen ſollen, als er es that; ſie giebt einen ſchätzbaren Wink über das eigentliche Verhältniß der ſ. g. „Formen der Anſchauung" zu den „Kategorieen", welches im Grunde nur darin beſteht, daß jene die reicheren und concreteren, und daher nicht mit demſelben Scheine der Leichtigkeit und Unmittelbarkeit aus der allgemeinen oder abſtracten Natur des Verſtandes ableitbaren ſind.

image
not
available

Ausdehnung, in welcher ſich weder Linien, noch Flächen, noch Punkte unterſcheiden laſſen (denn auch das Setzen der einzelnen Punkte im leeren Raume wird dann folgerechter Weiſe als ein Actus der Spontaneität vorgeſtellt werden müſſen); das heißt, einer Ausdehnung, die nicht wirklich Ausdehnung iſt, nicht wirklich die Merkmale des Raumbegriffs an ſich hat, ſondern in welcher von den Beſtimmtheiten, welche ſie zu dem machen, was ſie in Wahrheit iſt, gleichviel ob durch eine künſtliche Abſtraction des Verſtandes, oder durch die Verworrenheit der Vorſtellung, abgeſehen wird. — So nun muß in der That auch das, was Kant „reine Anſchauung" nennt, charakteriſirt werden. Dieſe ſogenannte „Anſchauung" verhält ſich zu den Begriffen des Raumes und der Zeit nicht anders, wie nach Leibnitz die ſinnliche Anſchauung oder Vorſtellung (perceptio) überhaupt zu der bewußten Vorſtellung oder dem Begriffe (apperceptio). Der Raum, als Begriff, als bewußte oder wirklich vollzogene Anſchauung, iſt auf keine Weiſe ohne Spontaneität; und Kant iſt mit jener ſeiner ſpätern Bemerkung in der transſcendentalen Logik in vollem Rechte, aber nicht mit der früheren in der transſcendentalen Aeſthetik, die freilich für ſeine geſammte Theorie die beſtimmende und entſcheidende geblieben iſt. Während aber nun Raum und Zeit, in ihrer Wahrheit und Vollſtändigkeit gedacht, gleich allen übrigen Kategorieen, Begriffe ſind, ſo giebt es auch umgekehrt, wie von ihnen, ſo auf ganz entſprechende Weiſe von allen andern Kategorieen, Anſchauungen in dem Sinne, wie Kant nur von einer reinen Anſchauung des Raumes und der Zeit etwas wiſſen will, nämlich dunkle oder bewußtloſe, der Spontaneität des Verſtandes entbehrende Vorſtellungen oder Perceptionen, und der Unterſchied zwiſchen den einen und den andern erſcheint mithin nach beiden Seiten hin als ein nichtiger oder verſchwindender. Das Wahre, ſowohl in Bezug auf die „Kategorieen", als auf die „reinen Anſchauungen" iſt, daß die abſolute Nothwendigkeit des Denkens oder der Vernunft, in welcher ſo die einen, wie die andern, ihren Sitz haben,

gleich erhaben iſt über das, was Kant Spontaneität, und über das, was er Receptivität nennt, indem ſie beide Momente organiſch in ſich begreift oder die abſolute Einheit beider iſt. Was Kant den Schematismus der reinen Vernunft nennt: das eigentlich iſt die Geſtalt, in welcher ſowohl die Kategorieen, als auch die reinen Anſchauungen urſprünglich unſerm Geiſte gegeben ſind; die Kategorieen haben nur Wahrheit, auf die Anſchauungen, und die Anſchauungen nur, auf die Kategorieen bezogen; die beiden ſind von Haus aus nichts Verſchiedenes, ſondern Eines und Daſſelbe.

Das Umgekehrte von dem, was Kant in Bezug auf den Raumbegriff, iſt Hegeln (der, wie ich oben bemerkte, das Vorurtheil der Abtrennung des Raum- und Zeitbegriffs von den Kategorieen von Kant überkommen, und, trotz der ganz andern Bedeutung, welche er beiden anweiſt, beibehalten hat) in Bezug auf den Zahlbegriff begegnet. Während nämlich durch die allgemeine Stellung, welche dieſer Philoſoph dem Zahlbegriffe in der Reihe der logiſchen Kategorieen anweiſt, derſelbe als ein reiner Vernunftbegriff, als eine Kategorie des abſoluten Denkens, bezeichnet wird, ſo findet ſich in Bezug auf die Vielheit der Zahlen faſt unvermerkt die Beſtimmung ein, daß dieſelben ein Aeußerliches, Sinnliches, oder zwiſchen Sinnlichkeit und Vernunft in der Mitte Stehendes ſeien. Die Zahl wird in dieſem Sinne bezeichnet (Logik, in Bd. 3. der Geſammtausgabe S. 246; vergl. Encyclopädie §. 104. nebſt den Zuſätzen in Bd. 6. der Geſammtausg.), als „der abſtracte Gedanke der Aeußerlichkeit“, alſo faſt genau mit denſelben Worten, wie ſpäterhin im Syſteme dieſes Denkers der Raumbegriff. Aber wenn dieſer Gedanke der Aeußerlichkeit, dieſe „innerliche, abſtracte Aeußerlichkeit“ hier innerhalb der Logik ihren Platz findet, weshalb denn wird ſie, wenn ſie in der Geſtalt des Raumbegriffes wiederkehrt, aus der Logik hinausverwieſen? Das Moment der Sinnlichkeit, der Aeußerlichkeit, welches den Raum und die Zeit als ein nicht mehr Logiſches, ſondern Phyſiſches bezeichnen ſoll, iſt nach Hegels eigenem

Eingeſtändniſſe ſchon bei der Zahl vorhanden: warum iſt es hier minder, als dort, von der Natur des Phyſiſchen, mehr, als dort, von der Natur des Logiſchen? — Alſo, wie Kant durch das vorhin angeführte Raiſonnement über die Natur der Raumbeſtimmungen bewieſen hat, daß die von ihm ſo genannte Anſchauung des Raumes nicht ohne Spontaneität oder Syntheſis des Verſtandes iſt, ſo hat Hegel durch ſeine Definition der Zahl bewieſen, daß die von ihm ſo genannte „Aeußerlichkeit" oder „abſtracte Sinnlichkeit", die er dem Raumbegriffe zuſchreibt, denſelben nicht nothwendig aus der Logik oder der „reinen Vernunftidee" hinausverweiſt. Beide Philoſophen haben, indem ſie Beides abſtract auseinander zu halten beſtrebten, durch ihre eigenen Bemerkungen die Identität oder das weſentliche Zuſammengehören der Kategorieen einerſeits und des Raum- und Zeitbegriffs andrerſeits wider ihren Willen dargethan.

Die falſchen Richtungen auf dem Gebiete der Religion in der Gegenwart.

Von

Prof. Dr. Erichſon.

Nachdem in den erſten Jahrzehenden dieſes Jahrhunderts, während der Befreiungskämpfe und nach denſelben, theils aus dem Ernſte der Schickſale unſres deutſchen Vaterlandes, theils aus der vordringenden Erkenntniß philoſophiſcher Wiſſenſchaft, die ſich nicht mehr wie ehemals feindlich gegen die göttlichen Dinge gezeigt, ſondern ſie vielmehr in ihren Schutz genommen hat, theils endlich aus der liebevollen und vorurtheilsfreien, in den Kunſtgeiſt des Mittelalters verſunkenen Betrachtung, — vor Allem jedoch daraus, daß die Geiſtesbildung der Zeit, als das Feld der Vernunftwiſſenſchaften der höheren Erkenntniß keine weitere Ausbeute verſprach, einem Umſchwunge nahe ſtand, — nachdem aus allen dieſen Urſachen eine Wiederbelebung des religiöſen Intereſſes in unſerm Vaterlande hervorgegangen war: hat ſich nach jener großen, wenn wir ſo ſagen dürfen, dem Vaterlande wiedergewordenen Religionsoffenbarung, die, wenn auch nicht als real, und als an beſtimmte Individuen geſchehen, nachweisbar, doch als die höhere, alle anziehende, und ſelbſt die abweichenden Richtungen begründende Gewalt anzuerkennen iſt, — eben die Religionswahrheit in mehreren verſchiedenen, ſie ſelbſt auf mannichfache Weiſe differenziirenden Denkarten und Syſtemen dargeſtellt, in denen ihr reiner Strahl, wie in verſchiedenartigen Medien gebrochen, zurückgeſpiegelt wird. Dieſe mannigfachen Formen, in denen ſich die gegenwärtige Begreifungsweiſe der Religionswahrheit offenbart, die in Folge

der Wiederbelebung des religiöſen Intereſſes theils neu hervorgegangen ſind, theils, ihrem Urſprunge nach einem frühern Weltalter angehörig, ſich jenen gegenüber in erneuter Geſtalt behauptet haben, — aufzuzeigen, in der Rüſtung ihrer Gründe, und in ihrem Verhältniſſe zur reinen Idee ſelbſt, iſt der Zweck der nachfolgenden Abhandlung.

Die Aberrationen auf dem Gebiete der Religion — denn ſo wollen wir die bezeichneten irrthümlichen Denkarten in der gegenwärtigen Zeit nennen — zerfallen in zwei große Hauptklaſſen: die der erſten dürften durch die Tendenz bezeichnet werden, die Religionswahrheit auf ein fremdes Gebiet herüberzutragen; man kann ihnen eine gleichſam centrifugale Richtung beilegen. Dieſe ſind der Rationalismus mit ſeinen beſondern Entwicklungsformen: dem Neuen Proteſtantismus und dem Philoſophismus, und als praktiſches Gegenſtück, der Humanismus. Die Aberrationen der andern Hauptklaſſe fallen auf das Gebiet der Religion ſelbſt; man darf ihnen eine gleichſam centripetale Richtung zuſchreiben. Dieſe ſind der Dogmatismus, und als ethiſches Gegenbild, der Pietismus. — Wohl laſſen ſich alle dieſe großen Tendenzen des menſchlichen Geiſtes unter den Begriff bringen, daß, wenn eine große Wahrheit im Laufe der Zeit entweder neu erſcheint, oder, ſchon da geweſen, in ihrem reinen Lichte aus ihrer Verdunkelung wieder hervorbricht, ſich alsbald die menſchliche Schwäche daran hängt, der Menſch ſie mit dieſer betheiligt, ihr dadurch einen fremden Charakter giebt und ſie in ihrem tiefſten Weſen alterirt, und das, was Gottes iſt, zu einem Menſchenwerk macht.

Der Rationalismus.

Die zuerſt von uns zu betrachtende, als in centrifugaler Richtung abirrende, die Religionswahrheit von ihrem eigenthümlichen Felde auf ein andres hinüberführende Denkart, — der Rationalismus, in ſeinem allgemeinen, mehrere niedere und höhere Erſcheinungsformen unter ſich befaſſenden Begriff, —

hat eine ethiſche und eine theoretiſche Wurzel; — eine ethiſche: der Menſch, Er, hat die Religionserkenntniſſe, — eine theoretiſche: die Vernunft iſt ſein Vermögen der Erkenntniß, alſo müſſen die Erkenntniſſe vernünftig ſein. — Die Hartnäckigkeit, mit welcher er ſich immerfort behauptet, und in immer neuen Geſtalten, wie ein alljährig neu erzeugtes geiſtiges Gewächs, wieder hervorbricht, dürfte beweiſen, daß die oft zu vernehmende Siegeshymne über ſeine Widerlegung und vollkommne Aufhebung in einer höhern Denkart zu frühzeitig ſei. Wir werden ihn zuerſt für ſich in ſeinem allgemeinen Weſen und in ſeinen Grundprincipien betrachten, und dann die bedeutſamen neuen Entwicklungsformen deſſelben in dem Neuen Proteſtantismus und dem Philoſophismus hervorheben, die zugleich als einzelne Blüthenſpitzen der Bildung unſrer Zeit anzuſehen ſind.

Der Rationalismus iſt diejenige Denkart, die nach der Erklärung, die er ſelbſt von ſich giebt, die Vernunftgemäßheit für die Erkenntniß fordert, ohne welche keiner Erkenntniß Gültigkeit zugeſtanden werden könne. In der allgemeinen Bedeutung, die dieſer hohe Begriff der Vernunftgemäßheit der Erkenntniß trägt, wer könnte der Forderung die volle Berechtigung abſprechen? Die Vernunftgemäßheit iſt gleichſam das Tag werden im Geiſte, ohne welches keine Gegenſtände erkannt werden können. Die Erkenntniß wird erſt zur Erkenntniß, wenn ſie ſich in dieſer nothwendigen, vernünftigen Weiſe giebt. Wie das ſich Widerſprechende nicht kann gedacht werden, ſo kann das nicht Vernunftgemäße nicht als wirklich oder wahr anerkannt werden. Die Vernünftigkeit iſt das Realmachende der Erkenntniß. Wer die Nothwendigkeit der Vernunftgemäßheit für die Erkenntniß ablehnt, misverſteht ſich ſelbſt; denn er behauptet, annehmen zu können, was er nicht annehmen kann. — In der Vernunft ſtellt ſich nur die Freiheit und Selbſtſtändigkeit des Geiſtes auf theoretiſchem Felde dar; für ihn ſollen die Erkenntniſſe ſein, und ſein Selbſt erſcheint auf theo-

retiſchem Felde als die Vernunft. Wie es Selbſttäuſchung und Widerſpruch iſt, daß dasjenige, was dem **Gewiſſen** widerſpricht, **moraliſch gut** ſein könne, ſo kann auch nur durch ein Misverſtändniß das mit der Vernunft Unvereinbare als möglicher Weiſe wahr und gültig gedacht werden. Denn die Vernunft iſt auf theoretiſchem Felde ganz daſſelbe, was das Gewiſſen auf praktiſchem iſt. Es iſt die gleiche, durch das wahrhaftige Selbſt begründete Nothwendigkeit in beiden Sphären, die erkennt, wer ſich nur ſelbſt verſteht.

Wer möchte, wie geſagt, dieſen Grundſätzen nicht ſeine volle Anerkennung ſchenken? Welches könnten die Irrthümer ſein, die ſich in dieſer, wie es ſcheint, ethiſch ſo würdigen, als theoretiſch ſo wohlbegründeten Denkart aufzeigen ließen? —

Zuvörderſt ſchweift der Begriff des Rationalismus bei dieſer ſeiner Selbſtauslegung in eine Weite, daß er Verſchiedenartiges unter ſich begreift, und durch einen trügeriſchen Schein beſtrickt. Der eigentliche Rationalismus im ſtrengen Sinne, nach dem von der Philoſophie ausgeprägten Kunſtausdrucke, und **die Forderung der Vernunftgemäßheit der Erkenntniß**, ſind nicht gleichgeltende Begriffe. Der eigentliche Rationalismus beſchränkt die Vernünftigkeit und darnach ſeine Anerkennung auf dasjenige, was in der Geſetzlichkeit der, ſich der verſtändig vernünftigen Erkenntniß offenbarenden, in Zeit und Raum gegebenen, wirklichen Welt gegründet iſt. Alles, auch das dem Geiſteswesen Angehörige, wird nur erkannt in ſeinem gegebenen Complex mit der Kreatürlichkeit und nach dem für dieſe Vereinigung beſtehenden Geſetze. Die Vernunft betrachtet er als ein mit der Menſchheit, gleichſam angeborener Weiſe, verbundenes Geiſtesvermögen, das, wie das Auge durch die bloße Triebkraft der Natur ſich dem Lichte erſchließt und ſieht, ſich der Gegenſtände ſeines Erkennens bemächtigt. Er lebt in den Reichen des Seins und des Gewordenen mit ihrem Geſetze, auf ähnliche Weiſe, wie der Naturforſcher für den Beſtand der höheren Thierklaſſen nur von dem Geſetze der Fortpflanzung durch die Geſchlechter weiß, und ſich eine unmittelbare

Entſtehung derſelben nicht träumen läßt. Es iſt gleichſam das Reich des Wiſchnu, des Gottes der gewordenen und ſeienden Welt, in der er lebt. Wenn es nun ſchon im Begriffe einer vernünftigen Denkart liegt, als welche durchaus der Rationalismus anzuſehen iſt, den Urſprung der Welt aus Gott und eine höhere Leitung der Dinge anzunehmen, ſo fehlt ihm dieſer Grundbegriff nebſt allen den, dem Theismus anhängenden einfachen Vernunftwahrheiten ſo wenig, daß er ſich vielmehr durch dieſelben vollendet, und ſich durch ſie begründet weiß. Da aber ſein vernünftiges Princip nicht weiter reicht, als daß es ihn zu dieſer Annahme in der höchſten Allgemeinheit und im abſtrakten Begriffe faſt nur in der Form eines Poſtulats bei ſchwacher Mitwirkung verſchiedener, aus der äußern Welt und aus dem Selbſtbewußtſein hergenommenen Argumente hinführt; ſo muß er, je ſchwieriger eben dieſe in ihrer Allgemeinheit zu erreichen war, um ſo entſchiedener jede nähere Beſtimmung, jede Erklärung des Zuſammenhangs des Endlichen und Unendlichen, ja, jeden Gedanken über denſelben, ablehnen. Die große, in dem Vernunftbegriffe der Welt enthaltene Wahrheit gebe zwar zu mancherlei Glauben, der aber der Träumerei gleich zu ſetzen ſei, Anlaß. Bildet er ſich bei Feſthaltung ſeines Standpunktes zu einem ganzen, begründeten Syſteme der Philoſophie aus, ſo gewinnt er den wichtigen Begriff der Transſcendenz, indem ihm möglich wird, zu zeigen, daß dieſes von der Wirklichkeit verſchiedene, angenommene höhere Reich ſeinem bloßen Begriffe nach der Wirklichkeit ſo diametral entgegengeſetzt ſei, daß vorerſt alle Kategorieen derſelben in ihm erlöſchen, und jede Ausbildung deſſelben, die nur in Vorſtellungen nach dem Maßſtabe der wirklichen Welt geſchehen könnte, widerſprechend ſei. Wie denn dieſes der Grundgedanke der Kantiſchen Kritik iſt, durch welchen die ganze frühere ſcholaſtiſche und Leibnitziſch-Wolfiſche Philoſophie in der Form, in der ſie ſich geltend machen wollte, zertrümmert, und die Möglichkeit des Aufbaus einer wahren, auf einem echten Grunde ſtehenden Philoſophie gegeben ward.

Zur gerechten Würdigung dieſer Denkart, und zur Erklärung

ihrer weitern Verbreitung auch noch in unſrer Zeit, iſt indeſſen hervorzuheben, daß dieſer reine, einfache Rationalismus in ſeiner Negativität auch ſeine Stärke, und von einer gewiſſen Seite ſeine Wahrheit hat, indem gerade auf dieſem Punkte, was nämlich die Frage nach dem Zuſammenhange des Unendlichen und Endlichen betrifft, die meiſten Irrthümer, Träumereien und ſeltſamen Ausgeburten des menſchlichen Geiſtes, die ungeheure Kluft dogmatiſch auszufüllen, hervorgebrochen ſind, denen er ſich als eine der noch gültigen Zeitrichtungen gegenüberſtellt. Andrerſeits hat auch die für ihn charakteriſtiſche abſolute Scheidung des Unendlichen und Endlichen die Kehrſeite einer reineren und eigentlicheren Auffaſſung des bezeichneten abſoluten Vernunftbegriffs, wodurch er, in einer Ausbildung, die er freilich noch nicht gewonnen hat, die Art des Pantheismus wird, und als kritiſcher Geiſt, wenn auch nicht mehr in der ganzen Kantiſchen Form, ſich noch mit bevorſtehenden Entwicklungsphaſen der Philoſophie verbinden dürfte.

Wenn nun dieſer Rationalismus in der Art und Weiſe, wie er jetzt dargeſtellt worden iſt, weit von dem oben angegebenen reinen Begriffe deſſelben entfernt iſt, weit entfernt überhaupt von dem, was man eine, die Forderung der Vernunftgemäßheit der Erkenntniß geltend machende Denkart nennen könnte; wenn man fühlt, daß Erkenntnißquellen durch ihn abgeſchnitten ſind, und die Philoſophie in ſeinem echten Elemente ihm nur als kritiſches Princip der Wahrheit diene: ſo liegen doch in dieſem ſtrengern Rationalismus die Schwerpunkte, wohin er ſich auch in jenen ſpätern Entwicklungsformen neigt, in denen er, durch viele aufgenommene Bildungs-Elemente der Zeit bereichert, zugleich aber auch mit ſich ſelbſt in manche Widerſprüche verwickelt erſcheint, — wodurch ſich hier zuerſt das weiter noch hervorzuhebende Unbeſtimmte und Fließende ſeines Begriffs aufdeckt, — es zeigen ſich, ſagen wir, in dieſer ſeiner Grundform die Schwerpunkte, die ſein tieferes gemeinſames Weſen auf ſeinen verſchiedenen Entwicklungsſtufen bezeichnen.

Faſſen wir, um ihn an dieſer Stelle zu entwurzeln, ſeine Haupt- und Grundidee auf!

Wahrheit und göttliche Kunde ſoll ſein ein Beſitzthum der Vernunft! Die Vernunft die Offenbarerinn göttlicher und menſchlicher Dinge — Urquell der Wahrheit, Prüfſtein der Gedanken mittelſt der ihr eigenthümlichen Principien und der Macht des Denkens. —

Verhält es ſich denn wirklich und unzweifelhaft ſo? Wie? Kann eine allgemeine Anerkennung dem verweigert werden, was ſchon bei einer früheren Gelegenheit von uns dargelegt wurde *), daß die Vernunft ſich nicht, wie eine menſchliche Naturanlage, von ſelbſt entwickelt, daß ſie in dem, was ſie iſt, und mit ihren großen Erkenntniſſen nicht da iſt von ſich und durch ſich ſelbſt? Setzt ihr Daſein auf der Stufe der Entwicklung, daß ſie nur als Vernunft anzuerkennen iſt, nicht voraus eine andere Vernunft, durch die ſie entwickelt wird? Die weſentlichſten eigentlichen ſogenannten Vernunftwahrheiten ſind inſofern nicht rein aus ihr ſelbſt abzuleiten, ſondern in ihrem Daſein nur zu begreifen durch eine andere Vernunft, — alſo, um nicht zu einem unendlichen Regreß genöthigt zu ſein, — nur durch die göttliche Vernunft; wobei die Art und Weiſe, wie dieſe Erweckung des vernünftigen Selbſtbewußtſeins geſchehen ſein mag, hier dahingeſtellt bleiben darf, wohl aber daran erinnert werden kann, daß alle Religionsvorſtellungen, die mythiſchen der heidniſchen Völker und die unter einen beſondern Geſichtspunkt fallenden bibliſchen der Geneſis, in ihren gleichförmigen parabelartigen Berichten von dem urſprünglichen Umgange des Menſchengeſchlechts mit Gottheiten, auf den einen Gedanken hinausgehen, daß der Menſch nicht ohne Gott in ſeinem vernünftigen Selbſtbewußtſein entwickelt ward. Es verliert alſo hierdurch gleichſam nach oben der Begriff der Vernunft-Erkenntniß ſeine ſcharfe Begrenzung, und es löſt ſich der entſchiedene

*) S. Ueber die neuere Chriſtologie, V. Bdes 1. Heft dieſer Zeitſchrift.

Gegenſatz zwiſchen dem der Vernunft Angehörigen, und dem, womit ſie ſich gerade in Gegenſatz ſtellen will.

Aber verleugnet ſich ſpäter dieſer göttliche Urſprung der Vernunft-Erkenntniſſe? Nachdem der Menſch aus der Hand der Natur hervorgegangen, und ſeine Vernunft irgendwie der Wahrheit erſchloſſen worden war, war er für Ewigkeiten fertig und vollendet da, und hat der Geiſt Gottes, der ſeine Vernunft erweckte, ſich von der Menſchheit zurückgezogen? — Wie? das Höhere und Göttliche überhaupt, welches die Menſchheit verehrt, welches ſich in den mannigfaltigſten Formen, als Religions-Ideen, als Gutes, Wahres, Schönes ausdrückt, iſt es eigentlich ein Beſitzthum des Menſchen? Iſt es nicht, — und erkennt es nicht jeder Beſſere ſo an? — durch den Geiſt Gottes? Seinem wahren Weſen nach iſt es vielmehr ein Fremdes auf der Welt, — für den nur da, der es erkennen will, geheim, wie es ſich nur als ein heiliges Geheimniß ſelbſt kund giebt, ſchließt es ſich auch nur an ein geheimes leiſes Leben des Gemüths an: — es iſt ein Licht, ein Glück, wodurch gleichſam mittelſt höherer Geſandten die Menſchheit begnadet wird; — es, unbedürftig, aus jener heiligen Quelle zu ſchöpfen, in den Beſitz eigener Vernunft bringen wollen, erſcheint uns als Thorheit, und gerade als der Weg, uns deſſen zu berauben. — Wir wiſſen, und es iſt gleichfalls bei einer früheren Gelegenheit aus einander geſetzt worden (a. a. O.), daß die höhere Wahrheit nur durch Ueberlieferung iſt, und daß ſie durch Erziehung und Unterricht feſtgehalten wird. Das göttliche Licht, das uns Alle leitet, das die Bande der menſchlichen Geſellſchaft zuſammenhält, woher iſt es? Wär' es ein Beſitzthum der Vernunft, ſo daß es ebenſo da wäre für die Vernunft, wie die Sinnenwelt für das Auge, ſo gehörte es der Vernunft, wie dem Auge die Welt, und nicht dürfte es vererbt werden von Geſchlecht zu Geſchlecht. Es kann Jemand für ſich ſelbſt gelehrt werden, er kann die Fülle der Geſchicklichkeiten in ſich entwickeln, er kann Talente zu einem hohen Grade von Vollkommenheit ausbilden; aber er kann nicht für ſich, ohne den

image
not
available

Rationalismus ſich darſtellende Verſelbſtſtändigung der Vernunft und In-Beſitznahme der höheren Wahrheit durch die abgeſchloſſene Selbſtheit, als ein Ableugnen des Geiſtes Gottes, — als ein Ableugnen zugleich aller andern Wirkungen deſſelben Geiſtes, die nicht zu wiſſen und zu erſpähen ſind, und die Gott ſich vorbehalten hat; indem vor dem Rationalismus nur gilt die beſondere, von Gott geordnete, dem vernünftig verſtändigen Erkennen unterworfene Welt der Wirklichkeit: — die Reiche des Seins, in welche der Menſch hineingegeben iſt, mit ihrem Geſetze, in denen die Pſyche ſich vielmehr gefangen fühlt. Erkennen wir die Aberration auf religiöſem Felde, die ſich in der Denkart des Rationalismus ausdrückt, darin, daß er mehr oder weniger, in ſeinen gröbern wie in ſeinen feinern Formen, überhaupt nur das Reich der Gewordenheit in ſeiner Geſetzlichkeit, gewiſſermaßen das Reale und Sichtbare, — die Welt — anerkennt, und alſo an der Sichtbarkeit anſtatt an dem Unſichtbaren hängt, dem anzuhängen in der Zeitlichkeit unſer Ruhm iſt. Verkennen wir ferner nicht, daß es ein irreligiöſes Intereſſe des ſich als verſtändig vernünftig abſchließenden Menſchengeiſtes iſt, ſich in ihm gegen den Geiſt Gottes abzuſchließen, und daß ſeine Hartnäckigkeit eben ſowohl eine ethiſche als theoretiſche Grundlage hat, und daß er, ſeinem Begriffe nach, allerdings dem Menſchen ins Gewiſſen zu ſchieben iſt.

Der neue Proteſtantismus.

Da der Rationalismus eine tief in der Natur des Menſchen gegründete Denkart iſt, ſo ſehen wir ihn faſt in einem jeden Zeitalter in der beſondern, dem Geiſte und der Bildungsſtufe deſſelben entſprechenden Geſtalt wieder hervorbrechen. Die Art und Weiſe ſeiner Vermittlung mit der jedesmaligen höhern Bildungsſtufe eines ſpätern Zeitalters iſt aber die, daß er ſtets, ſo wie die göttliche Wahrheit — in dem verſchloſſenen Worte, und welche Offenbarungsformen ſie gewählt haben mag — (ein noch ganz unaufgehelltes Feld) — immer mehr eingeſehen worden war, und die Vernunft ſie ſich ſucceſſiv angeeignet

hatte; — wie denn zwiſchen der Vernunft und der göttlichen Offenbarung gar kein eigentlicher Gegenſatz ſtattfindet, — er dieſe nun als Vernunftwahrheit ſtempelt, handhabt und gebraucht. So bemerken wir denn, daß der ſpätere Rationalismus immer mehr Wahrheiten anerkennt, die dem früheren als eine Thorheit erſchienen ſind, und ein früherer erſcheint gegen den ſpäteren höchſt dürftig. Wie nun ein Zeitalter, auf höheren Principien ruhend, einen größeren Reichthum der Erkenntniſſe entfaltet, um ſo glänzender ausgerüſtet ſtellt ſich auch der Rationalismus in einem ſolchen Zeitalter dar; und hat er die Grenze der Zeit erreicht, wo die Ideen ſchon eine ſelbſtſtändige Geltung erlangt haben, ſo nimmt er, obgleich ſeinem Weſen nach ihnen abhold, ſie in ſein wiſſenſchaftliches Syſtem auf, und läßt ſie auch wohl als glänzende Meteore am höheren Himmel erſcheinen. Er iſt nun nicht einfacher Rationalismus mehr, ſondern etwa ſpeculativer Rationalismus. — Aber man laſſe ſich nicht täuſchen; die alte Erdwurzel ruht feſt, und er wird ſich immer wieder auf ſeinen alten Schwerpunkt zurückziehen. So hat denn auch in unſrer Zeit der Rationalismus eine überaus zeitgemäße Entwicklungsform auf dem Gebiete der Religion in dem ſogenannten Neuen Proteſtantismus *) gefunden, der in der Kritik des Lebens Jeſu von Strauß ſeinen Urſprung haben mag, ſeitdem aber, gleich als wenn durch ſie dem Zeitalter ſeine rationalen Intereſſen erſt recht zum Bewußtſein gebracht wären, eine immer weitere und glänzendere Entfaltung gewonnen hat. Der alte Rationalismus, der gleichſam als Larve kroch, und ſich von Gras und Kräutern auf dem Boden nährte, fliegt, in dieſem neuen Rationalismus entpuppt, als farbiger Schmetterling umher, während der Philoſophismus (den wir unten zu

*) Wie man in einem gewiſſen Zeitalter von einer poetiſchen Poeſie geſprochen hat, ſo könnte dieſem Proteſtatismus mit allem Fug der Name des proteſtantiſchen Proteſtantismus zukommen.

betrachten haben werden), als graue Phaläne mit der Nachteule in dem Zwielicht des Seins und des Nichts ſeinen Flug beginnt.

Der neue Proteſtantismus, der durch ſeine uſurpirte Benennung unberechtigt gleich den Inhalt des Chriſtenthums als ſeinen eignen Inhalt, und ſich ſelbſt als der großen chriſtlichen Gemeinde angehörig ſetzt, obwohl er bei der Ausſcheidung der dem Chriſtenthume weſentlichen hiſtoriſchen Grundlage, — denn was iſt der Begriff des Chriſtenthums, als daß das Göttliche menſchlich und weltlich ward? — kaum noch für eine Häreſie in der Kirche anzuſehen wäre, leitet ſeine Lehre damit ein, daß der Proteſtantismus auf halbem Wege ſtehen geblieben, daß das proteſtantiſche Princip, ein Princip wahrer Aufklärung, ein forttreibendes ſei, und da in dieſem die Bekämpfung des Dogma ſich als Grundweſen geltend mache, ſo hätte er ſich auch noch von dem, auf widerſprechende Art in der proteſtantiſchen Kirche aufbewahrten Dogma befreien müſſen. Er hat, als weſentlichen Stützpunkt, die unbedingte Verwerfung des Wunderbegriffs, als einer für ſich dem Geſetze des Widerſpruchs verfallenen Annahme. Er erkennt in dieſem lediglich den Ausdruck des religiöſen Glaubens überhaupt, der im Wunderbegriffe auf eine kindlich unverſtändige Weiſe und mit Aufhebung der natürlich geſetzlichen Ordnung der Dinge zur Unwahrheit werde. Nämlich der Religionsglaube, die Religionswahrheit iſt, daß Gott ſchlechthin Macht hat über die Natur, daß die Natur kein ſelbſtſtändiges Sein hat Gott gegenüber. Dieſe große Wahrheit kann aber auch ſtatthaben auf eine zeitloſe, ewige Weiſe bei Erhaltung der Naturgeſetze und des natürlichen Ganges der Ereigniſſe, indem die räumlichen und zeitlichen Verhältniſſe für Gott nicht vorhanden ſind: wogegen an und für ſich durchaus nichts einzuwenden wäre, nur, daß dadurch einerſeits die Probleme des chriſtlichen Selbſtbewußtſeins nicht aufgelöſt werden, wie ſich denn dieſes nie durch den Spinozismus befriedigt gefühlt hat, andrerſeits für die zum Grunde liegende unbedingte

Verwerfung des Wunderbegriffs die behauptete Nöthigung nicht ſtattfindet *).

Zu einer Zeit alſo, wo man die rationaliſtiſche Denkart für ganz überwunden anſehen konnte, wo ſie nach ſo vielen Niederlagen, die ſie durch die letzte Wendung des philoſophiſchen Denkens erlitten hatte, und bei der allgemeinen Hinwegwendung von ihr für immer untergegangen zu ſein ſchien, iſt dieſer eigenthümliche Rationalismus unſrer Zeit hervorgebrochen, und macht den Anſpruch, das Chriſtenthum in ſeinem richtigen Begriffe darzuſtellen. Seine Bedeutung iſt indeſſen ſeinem wahren Weſen nach nur polemiſch; und er iſt gegen die bisherigen Mängel und Blößen der Theologie gerichtet, die er zu einer vollkommnern Selbſterklärung und Selbſterweiſung, und zur Vollendung ihrer Apologetik nöthigt, wie dieſes auch ſchon die Frucht der Strauß'ſchen Kritik geweſen iſt. Meint er den wahren älteren Proteſtantismus in ſeiner Beſtreitung des Dogma fortzuführen, und wieder aufzugreifen, ſo iſt das Weſentliche überſehen, nämlich das im proteſtantiſchen Bekenntniſſe feſtgehaltene wahrhaftige Chriſtenthum, das unſerm, nur wegen einer äußern Beziehung ſogenannten Proteſtantismus in ſeinen Urſprüngen durchaus zum Grunde lag, und bei aller Polemik und Proteſtation gegen die entartete Form in einem Grade feſtgehalten wurde, daß es gar nicht einmal in Frage kam, da der *neuere Proteſtantismus* ſich über die Hauptſache, *daß er überhaupt noch Chriſtenthum ſei*, bis jetzt noch gar nicht ausgewieſen hat, indem die bloße Möglichkeit einer Erhaltung des wahrhaft und eigentlich Chriſtlichen bei der Verflüchtigung des hiſtoriſchen Grundelements in die Idee, bis jetzt eine bloße *Behauptung* iſt.

Der Philoſophismus.

Wenn der *Philoſophismus* (deſſen Begriff wir ſogleich geben werden) hier als eine beſondere Entwicklungsform des Rationalismus neben dem *neuern Proteſtantismus*

*) Vgl. über die neuere Chriſtologie a. a. O.

aufgeführt wird, ſo kann dies nach dem gemeinen Begriffe vom Rationalismus nur ſehr uneigentlich geſchehen, indem der Philoſophismus gerade ſein Weſen in einer beſondern Feindſchaft gegen den gemeinen Rationalismus, gegen die blos verſtändige Betrachtungsweiſe der Dinge entfaltet, und die Ideen, anſtatt ſie zu negiren, vielmehr als das Reale zum Grunde legt, ja, ſich als erhaltende Macht des poſitiven Chriſtenthums erkannt wiſſen will. Er darf indeſſen durch ein tieferes Merkmal, und bei der weſenhafteſten Ergreifung mit Recht auf den Rationalismus zurückgeführt werden, indem ſich die centrifugale, die ſich der Religions-Wahrheit in ihrer Eigentlichkeit entäußernde, auf ein ſubjektives Princip zurückgehende Richtung in ihm nur mit einem höhern Charakter, und zwar auf die beſondere Weiſe kund giebt, daß er an die Titanen-Natur erinnert. Nämlich der Wahlſpruch des Rationalismus iſt: Er, der Menſch, iſt es gar, — nicht Gott, ſondern der Menſch, dies vernunftkräftige Weſen. Der Titan Prometheus iſt ſich bewußt, daß er göttliches Weſen an ſich trägt. Was kann es da mehr bedürfen? Abſolute Autonomie erſcheint als gerechtfertigt, und vollkommene Selbſtgenüge des Wiſſens mittelſt des Begriffs muß er ausſprechen, wenn er ſich ſelbſt nicht aufgeben ſoll.

Der Philoſophismus iſt diejenige Denkart, welche die Religionswahrheit im Gedanken erfaßt, ſie im Reflexe des Begriffs eigentlicher zu beſitzen behauptet. — In dem Geiſte und in dem Ausgangspunkte dieſer Strebung zeigt ſich etwas der Religion Unbefreundetes, welches ſich indeſſen leichter fühlen, als entwickeln läßt, da das intellektuelle Element die ganze Religionswiſſenſchaft einem Lichte gleich durchdringt und jede Erkenntniß vermittelt. Allein die Intelligenz iſt eben nur die vermittelnde Kraft; die Religionswahrheit wird auf das Wiſſen reducirt, in der Form des Wiſſens gefaßt; ſie hat aber in ſich ſelbſt einen nicht vom Begriffe zu erſchöpfenden Inhalt, und das Innerſte und Tiefſte der Religion, gerade in ihrem ewigen, unerſchöpflichen Weſen, entſchwindet dabei. Auf dieſe Weiſe erhält auch das Individuum eine etwas ſchiefe Stellung gegen

die Religion. Denn die Religion fordert für ihre Unendlichkeit eine Hingebung, welche die eigentliche Pietät ausmacht, deren das Individuum, wie es ſich als Träger dieſes ganzen Inhalts mittelſt des Begriffs weiß, nicht mehr fähig iſt. Wie denn auch die Religionswahrheiten, aus ihrem lebendigen Quell geriſſen, zwar dem möglichen Begriffs-Inhalte nach dieſelbigen, im Grunde aber eben dadurch alterirt ſind, und das tiefere und eigentliche Weſen der Religion eingebüßt haben. „Reite mir 'nmahl auf einem gemalten Pferde!“ ſagt der, ſich in humoriſtiſcher Form auch auf wiſſenſchaftlichem Felde oft bedeutungsvoll ausdrückende Claudius. Es iſt die Abſchöpfung des Religionsinhalts in Begriffsvorſtellungen, nicht der Religionsinhalt ſelbſt mehr.

Wenn man das Inadäquate der Begriffsfaſſung für den Religionsinhalt auf eine ſchlagende Weiſe auf einem verwandten Felde einſehen will, ſo darf man ſich nur daran erinnern, wie das Weſen der Kunſt, namentlich der Poeſie, dem Begriffe unzugänglich iſt. Möge man den Inhalt eines poetiſchen Werks, möge man es ſelbſt, ſo genau und ausführlich als möglich in Begriffen entwickelt, wiedergeben, — das Gedicht ſelbſt iſt nicht da, iſt ein ganz Anderes; es erſchließt ſich nur einem ganz andern ſpecifiſchen Sinne. Eben ſo die Religionswahrheit in ihrer Eigenthümlichkeit; ſie bleibt, ſo ausführlich und genau ſie, den Kräften des Begriffs gemäß, im Gedanken entwickelt ſein mag, ohne den ſpecifiſchen, ſie ergreifenden Geiſtesſinn, außen liegen, indem ſie wie das Gedicht dem Begriffe unzugänglich iſt. — Wenn man in der neueſten Zeit in dieſer Beziehung die Religionswahrheit unter dem Namen der äſthetiſchen mit der Moral und dem eigentlich Aeſthetiſchen zuſammengefaßt hat, ſo mag dieſe, beim erſten Eindrucke befremdende Bezeichnung in der wichtigſten Beziehung, nämlich in Beziehung auf das, die Moral und die Religion grundweſentlich unterſcheidende Merkmal der Selbſtbeſtimmung durch Freiheit verworfen werden dürfen; ſie mag auch in ſprachlicher Hinſicht nicht die Kritik beſtehen, weil man

wohl einmal eingeführte, einen Begriff, wenn gleich gegen ihren urſprünglichen und eigentlichen Sinn, ſchlagend bezeichnende Wörter zweckmäßig gebraucht, nicht aber dieſe ihre Bedeutung, in der ſie noch Wichtigkeit haben, von ihnen ablöſen, und ihnen eine andre, weitere, ihnen gleich wenig zukommende, beilegen darf: — gleichwohl ſetzt dieſe Collectiv-Bezeichnung die zuſammengefaßten Erkenntniſſe in der wichtigen Gemeinſchaftlichkeit, daß in ihnen durch ein Geiſtesgefühl geurtheilt wird, und daß ſie durch dieſes und in dieſem erſt ihre Realität haben.

Eine Philoſophie, die einen allumfaſſenden Einfluß gewinnen, eine ſiegreiche Gewalt über ihr Zeitalter üben, Maßſtab und die leitenden Ideen auf den verſchiedenſten Gebieten, der Wiſſenſchaft, des Staats- und geſellſchaftlichen Lebens, darbieten wollte, — die ſich dadurch nur als wahre Philoſophie geltend machen konnte, daß ſie das Ganze im Auge hatte, eine ſolche Philoſophie konnte in unſrer Zeit das Chriſtenthum, das, wie viel auch ignorirt, ſich als eine daſeiende Macht von dem größten moraliſchen und theoretiſchen Bezuge kund gab, nicht außer ſich ſtehen laſſen, ſie mußte ihm innerhalb ihrer Sphäre einen Platz anweiſen, und durch eine ihm gegebene philoſophiſche Haltung eben ſo ſehr ihre eigne Univerſalität, als daſſelbe ſelbſt verbürgen. Auf dieſe Weiſe iſt aber das Chriſtenthum mehr äußerlich an ſie gekommen, einem äußeren Anbaue vergleichbar; es bedingt ſich nicht in den tiefen metaphyſiſchen Elementen derſelben, und kein wahres Band aus dem Syſteme führt zu ihm herüber. Es hat dieſes Gebäude mehr ſeine Haltung in ſich ſelbſt; die daſſelbe ganz durchdringende Philoſophie erſtreckt ſich weit mehr auf die innere Verbindung, als auf das Ganze, daß ſie dieſes ſtützte. Sie giebt ſonach das dogmatiſche Chriſtenthum ſelbſt, nur in einer andern, der Begriffsform, wieder, und die große Stütze, die für das Chriſtenthum in dem wichtigen Zeitraume, da das verſtändig-vernünftige Weltbewußtſein ſich ihm immer mehr Verderben drohend nahte, von der Philoſophie erwartet wurde, hat ſie ihm nicht gegeben *).

*) Es iſt hier nicht die Rede von der großen, unvergänglichen

image

not

available

das Mittelalter das rein und ſchön Menſchliche unter dem Begriffe des Chriſtlich-Menſchlichen gefangen nahm, in welchem es, ohne eine freie, ſelbſtſtändige Entwicklung zu erlangen, nur zur Darſtellung des Chriſtlichen gemacht ward. Denn der innere Menſch iſt auch Menſch, das Ideal iſt aber, daß er durch den äußern Menſchen hindurchgeht, und ſich in der Vollendung des äußern Menſchen darſtellt. Erſt als der eigentlich chriſtliche Geiſt, der das Mittelalter beherrſchte, entwichen war, und nur ſtarre, ſinn- und bedeutungsloſe Formen zurückgelaſſen hatte, erſt als ſich ſeine ganze Hinterlaſſenſchaft immer mehr nur als leere, bindende Norm, und zweckloſe Unterdrückung des Menſchlichen empfinden ließ, und an ſeiner Stelle ſich der eigentliche Mangel eines jeden Princips kund gab, konnte nach und nach, als ein, nach dem Abblühen der alten Welt ganz neues Princip in der Bildungsgeſchichte der Menſchheit, jene treffliche Humanitätsbildung hervortreten, die auf ihrer höchſten Entwicklungsſtufe die Krone der Bildung der letzten Decennien des vorigen und des Anfangs des jetzigen Jahrhunderts ward. Wenn man die Abſicht des Weltgeiſtes beim Hervorbrechen dieſer ganz neuen Richtung deuten ſoll, ſo war es, daß, nachdem die tiefſte Grundlage der innern Bildung durch das Chriſtenthum im Mittelalter gelegt worden war, auch das Menſchliche in ſeiner freien Entwicklung, und mit den herrlichen Farben der Individualität bezeichnet, ſeine Rechte wieder erhalten, und die alte Zeit ſich wieder an die neue anſchließen ſollte; worauf denn wieder einmal eine Zeit folgen mußte, wo die Menſchheit, nachdem jene Bildung ihren höchſten Gipfelpunkt erreicht hatte, ſich auf ſich ſelbſt beſönne, und ihre größten, vernachläſſigten, ja geringgeſchätzten Güter wieder anerkennen, und ſich wieder aneignen mußte, als welche Zeit wir unfehlbar den Beginn des gegenwärtigen Jahrhunderts zu betrachten haben. Unter den begünſtigenden Einflüſſen des immer weiter dringenden Studiums der alten klaſſiſchen Litteratur entwickelte ſich denn allmählig die junge Knospe, und ſah die Menſchheit mit freudigem Entgegenſtreben der Verwirklichung der

Idee der vollkommnen Humanitäts-Bildung in der Totalität ihrer Momente entgegen, in deren göttlichem Geiſte ſich alle Strahlen der Ausbildung zu vereinigen ſchienen. Es konnte nicht fehlen, daß dieſe Strebung ihren Culminations- und Erſättigungspunkt erreichte; faſt auf der Grenzſcheide beider Jahrhunderte war dieſer neue geweihte Cultus gegründet, deſſen ächter Augur der Stimmführer ſeiner Zeit war. Hier fand dieſer Sinn ſeinen vollen Ausdruck in den bekannten Goethiſchen Verſen:

> Humanus heißt der Heilige, der Weiſe,
> Der größte Menſch, den je mein Auge ſah; —

Worte, vor deren großem Sinne die Sonne des Chriſtianismus für den Moment zu erblaſſen ſchien *).

Allerdings hat dieſe Bildung, die noch weit mehr in den Tiefen des Gemüths, als in der eigentlichen Geiſtesbildung ruht, und deren äußere vollendete Formen nicht um ihrer ſelbſt willen, ſondern nur zu deſto vollkommnerm Ausdrucke eines liebevollen Wollens vom Gemüthe ſelbſt erzeugt ſind, — die Grazie ſelbſt dient der Humanität, — allerdings hat dieſe Bildung viele Verwandtſchaft mit dem Chriſtlichen; und indem ſie die umfaſſendſte Toleranz für alle natürlich reinen Regungen des Sinns bei dem zarteſten Auffaſſen menſchlicher Denk- und Gefühlsweiſe übt, erfüllt ſie ganz das Wort: den glimmenden Tocht nicht auszulöſchen, und das geknickte Rohr nicht zu zerbrechen. Gleichwohl iſt die chriſtliche Liebe auch bei den gleichen Werken eine andere und höhere; wie denn überhaupt ſich die chriſtliche Tugend von den Tugenden der Humanität bei den gleichen Werken durch den, dem Humanismus ganz unbekannten Begriff der Tugenden des wiedergeborenen Menſchen weſentlich unterſcheidet.

*) Hierauf ruht eigentlich am meiſten die einzige, herrliche Größe Goethe's. Hierdurch — durch den Alles gewinnenden und bezwingenden göttlichen Geiſt der Humanität in der hohen und weitumfaſſenden Ausbildung, die er in Goethe erlangte, hat dieſer Dichter den großen und entſcheidenden Einfluß auf ſeine Zeit erlangt, mehr als durch die Schönheit und die tiefe Abſichtlichkeit ſeiner Kunſtſchöpfungen.

Dasjenige, worauf ſich die höhere Humanitätsbildung vorzüglich ſtützt, und wodurch ſie ein Moment des Vorzugs ſelbſt vor der eigentlich chriſtlichen in unſrer Zeit gewinnt, wo die chriſtliche noch nicht ihre höchſte Entwicklungsſtufe erreicht hat, iſt, daß manche, als ſelbſtſtändig, göttlich und emancipirt zu betrachtenden Strebungen in ihr eine freiere Entwicklung finden. So gehören der Humanitätsbildung in ihrem weitern wahren Begriffe die Künſte durchaus an. Denn die eigentliche Kraft der Kunſt iſt die Seele; die Künſte ſind nichts als der Selbſtausdruck der Seele. Darum ſind die moraliſchen und religiöſen Stoffe nicht vorzugsweiſe für ſie geeignet; da in dem Begriffe derſelben ein Moment der Selbſtbeſtimmung liegt, ſo haben ſie nicht die reine Unmittelbarkeit der Seelenempfindungen; — die Seele muß ſie erſt bewältigen. Das ſelbſtſtändige, und auf gewiſſe Weiſe dem Chriſtlichen entgegengeſetzte Element in den Künſten iſt öfters ſchon anerkannt, und dieſe deswegen wohl nicht mit der vollen Gunſt angeſehen, und darum wenigſtens eine chriſtliche Kunſt verlangt worden. Nicht zu leugnen iſt, daß das Chriſtenthum auch auf die Entwicklung der Künſte durch die Erweckung eines reichen Quells tiefer lebendiger Gefühle von wohlthätigem Einfluſſe geweſen ſei. Indeſſen haben ſich, was dieſen Gegenſtand betrifft, allerdings große Misverſtändniſſe gezeigt, die auf eine Unkenntniß des Weſens der Kunſt zurückzuführen ſind. Wenn man von einer chriſtlichen Kunſt ſpricht, ſo kann ſich dies im Weſentlichen nur auf den Inhalt, auf die Gegenſtände, zu denen auch die in der Kunſt ausgedrückten Gefühle zum Theil gehören, beziehen; welcher Inhalt von jedem Kunſtwerke unabtrennlich und für daſſelbe keinesweges indifferent iſt. Der höhere Inhalt erhebt das Kunſtwerk ſelbſt. Allein es iſt ein großer Irrthum, daß im Maaße des größern Stoffs, und überhaupt durch den Inhalt für ſich der Werth eines Kunſtwerks ſteigt. Denn was wir im Gegenſatze des Inhalts die Form mit einem ganz falſch leitenden Namen nennen, iſt vielmehr der Geiſt der Behandlung, der Geiſt der Poeſie ſelbſt. Denn die Poeſie,

wenn wir mit ihr das allen Künſten gemeinſchaftliche Weſentliche bezeichnen dürfen, zehrt jeden Stoff auf — macht ihn zu ſich ſelber, verſetzt ihn in ihr göttliches Reich, wo er als eine überirdiſche Blüthe nun neu hervorgeht. — Dadurch tritt ſie uns in ihrer ſiegreichen Herrlichkeit entgegen, wobei der Gegenſtand nur ein Verſchwindendes ſein kann. Auch lehrt die Erfahrung, daß Dichter, die vorzugsweiſe eine Hinneigung zu religiöſen Stoffen zeigen, wie Klopſtock, zum Theil nur auf Koſten eines eigentlich poetiſchen Charakters ihrer Werke die Opfer ihrer Pietät auf Altäre gebracht haben, die dieſe Opfer nicht annehmen.

Verſetzen wir uns von dem Felde der Künſte auf das der Moral, um zu bemerken, wie ſich auch hier die Humanitätsbildung geltend macht: ſo hält ſie ſich zunächſt vorzüglich an die philoſophiſche Moral, die ihrem Weſen nach eine andre, als die chriſtliche, durch dieſe, als in einer höhern Potenz ſtehende, nicht ganz aufgehoben wird, und auch für ſich einer erhabnen Ausbildung fähig iſt; — wie dieſe aber in einen äußern Formalismus übergehen will, bricht ſie ihre zu harten Conſequenzen, und wehrt ihrer, ſich über das ganze Lebensgebiet verbreitenden, uſurpirten Herrſchaft. Man hat die Alternative aufgeſtellt: Alle Handlungen ſeien entweder moraliſche oder unmoraliſche, und höchſtens in ſpäterer Zeit zugeſtanden: einige ſeien gleichgültige. Nein, einige haben gar keine Beziehung auf die Moral, ſo wenig, wie man die Beachtung der Regeln der Perſpective bei einer muſikaliſchen Compoſition verlangt. Der moraliſche Maaßſtab iſt nicht an Alles im Leben anzulegen; die Moral reicht nicht in Alles hinein. Geſteht man dem Moraliſchen die Abſolutheit göttlicher Natur zu, ſo theilt es dieſen Vorzug namentlich mit der Kunſt und der religiöſen Liebe *).

*) Wenn in dem Shakeſpeareſchen Drama Desdemona, die unſchuldig grauſam von ihrem Gemahl, dem ſie Alles hingab, hingeopferte, ſterbend, auf die Frage, wer ſie getödtet, ausruft: Keiner, ich habe mich ſelbſt umgebracht: ſo iſt dies nicht moraliſch, denn es iſt eine Unwahrheit; weßhalb auch Othello,

— Die Nothlüge ſoll eine ſchlechte Entſchuldigung ſein. Schon in dem bloßen Ausdrucke Nothlüge iſt eine Erſchleichung und eine petitio principii enthalten, indem gerade die Frage iſt, ob, was im Allgemeinen unter Nothlüge begriffen wird, Lüge ſei, ob ſelbſt einmal Unwahrheit, da jedes Unwahre, außer der Beziehung auf die Sache, auch ein moraliſches Element hat. Es iſt ein Inadäquates, in einer gewiſſen Beziehung nicht richtig; wobei denn die Frage bleibt, ob es nicht in der weſentlichſten Beziehung das Richtige ſey. Wir wiſſen nämlich wohl, daß die Liebe und der Zweck manche fälſchlich ſo genannten Nothlügen heiligen, und daß ſie im Leben nicht zu vermeiden ſind. Das unter ihr begriffene Harmloſe iſt aber durch die bloße Bezeichnung in einer ſolchen Verabſcheuungswürdigkeit hingeſtellt, daß kein Philoſoph ſie zu vertheidigen wagt. — Der Humanismus vermag denn nun, indem er als abſolute Potenz das in der natürlichen Menſchheit erſcheinende Göttliche feſthält, es ganz zu emancipiren, und ihm eine abſolute Selbſtſtändigkeit zu vindiciren ſucht, von ſeinem, wenngleich verſchiedenen und untergeordneten Standpunkte aus, die philoſophiſche Moral und die chriſtliche Ethik zu rectificiren; auf eine ähnliche Weiſe, wie der Verſtand die Vernunft, und die Vernunft die göttliche Offenbarung in der Form rectificirt; wovon der tiefere Grund, wie ſchon oben angedeutet worden iſt, der ſein möchte, daß die chriſtliche Bildung bis jetzt

---

der von dem moraliſchen Standpunkte urtheilt, ausruft: Sie iſt als eine Lügnerin zur Hölle gefahren; ich tödtete ſie; — worauf eine Stimme, dem Chorus der alten Tragödie gleich, hineinſchallt: Um ſo mehr iſt ſie Engel, und du Teufel! — Wie? Sollten ſo urſprüngliche und göttliche Gewalten, wie die Kunſt und die religiöſe Liebe, nicht der Moral ebenbürtig ſein? — So werden ſie im Leben in Wahrheit auch geachtet, nur nicht in den abſtrakten, von einſeitiger Conſequenz beherrſchten Syſtemen. Nur dürfen ſie nicht mit der Moral in Widerſpruch ſtehen, wie dies bei der Lüge der Fall wäre. Desdemona's Lüge iſt aber auch keine Lüge im eigentlichen Sinne. S. den Verfolg.

noch nicht den Gipfel ihrer Entwicklung erreicht hat, ſo daß ſie ſchon die verſchiedenen, in der Menſchennatur liegenden großen und abſoluten Strebungen, ohne dieſe zu alteriren, und auch ohne ſich ſelbſt in ihrem eigenſten Weſen aufzugeben, in ſich aufnehmen kann, und daß daher gleichſam der Exponent der Ausgleichung des chriſtlichen Geiſtes mit dem Genius noch nicht gefunden iſt.

In der höchſten Bedeutung indeſſen erſcheint der Humanismus, wenn er, wie er nur in dieſer Beziehung hier aufgeführt werden konnte, ganz eigentlich eine Aberration auf dem Gebiete der Religion wird, d. i. wenn er neben den glänzenden Vorzügen, die im Begriffe der höhern Humanitätsbildung liegen, das Chriſtenthum auf eine formelle Weiſe mit ſich vereinigt, welches ſich jedoch auf die Anerkennung der chriſtlichen Kirche und auf die chriſtliche Moral und chriſtliche Denkart überhaupt, mit Ablehnung des Dogma beſchränkt. In dieſer Geſtalt iſt der Humanismus oder vielmehr das in der Form des Humanismus ſich darſtellende Chriſtenthum im Allgemeinen der Ausdruck des Chriſtenthums in der neuern Zeit überhaupt. Daſſelbe nämlich mit ſeinem überſchwenglichen theoretiſchen und praktiſchen Inhalte iſt, ganz abgeſehen von den Glaubenslehren, ſchon weſentliches Element der europäiſchen Bildung geworden, und begründet ganz eigentlich die neuere allgemeine Bildung: es iſt kein Gebildeter in unſern Tagen, der nicht für einen Chriſten angeſehen ſein wollte, wie ſkeptiſch oder proteſtirend er ſich auch gegen die Glaubenslehren verhielte. Auf dieſem Standpunkte erblicken wir denn allerdings auch die Koryphäen der höheren Humanitätsbildung, und überhaupt eine nicht geringe Anzahl der ausgezeichnetſten Geiſter der letztvergangenen Epoche, die unſrer Nation als Leitſterne vorangegangen ſind, und denen ſie in ihrem Pantheon unſterbliche Ehre erweiſt. Wenn man indeſſen, ungeblendet von den hohen humaniſtiſchen Vorzügen, durch welche ſich ihre Werke auszeichnen, ein ſchärferes Augenmerk auf die umfaſſenden und tiefen Ideen richtet, durch die z. B. Leſſing und Jacobi eine

ſo große Gewalt über ihr Zeitalter geübt haben, ſo läßt ſich gerade von dem Außerordentlichſten, was an ihnen hervortritt, nachweiſen, daß ſie es nicht beſitzen würden, wenn das Chriſtenthum nicht geweſen wäre, daß die chriſtliche Wahrheit ihren größten Ideen zum Grunde liegt, von welcher dieſe, ihnen unbewußt, zum Theil abgeleitete Strahlen ſind. Ueberhaupt, wenn man nur ſeinen Gedanken Conſequenz giebt, wenn man ſich bewußt wird, daß die chriſtliche Moral, und die chriſtlichen Tugenden auf das Dogma gegründet ſind, ſo kann man ſich nicht darüber verblenden, daß die geſammte hohe und geprieſene Bildung, deren ſich die neuere Menſchheit erfreut, mit ihren Gemüths- und Geiſtes-Eigenſchaften, mit dem Adel und der Reinheit ihrer Geſinnung, und mit dem hohen, über das Leben und die Geſellſchaft ausgegoſſenen ſittlichen Reize — daß dies Alles nicht ſein würde, wenn der Herr nicht auf der Erde gewandelt hätte.

Mit der jetzt vollendeten Darſtellung des Humanismus haben wir die der Aberrationen der Erſten Hauptklaſſe, derer, die aus einer gleichſam centrifugalen Tendenz entſpringen, beſchloſſen, als welche von uns, nach der oben gegebenen Eintheilung, der Rationalismus mit ſeinen neuen Entwicklungsformen, dem Neuen Proteſtantismus und dem Philoſophismus, und als praktiſcher Gegenſtand der Humanismus aufgeführt ſind. Sie ſind als die Hauptformen zu betrachten, in denen ſich die Vernunft in unſern Tagen die Religion gerecht gemacht hat. Wir wenden uns nun zu den Aberrationen der zweiten Hauptklaſſe, die auf das Gebiet der Religion ſelbſt fallen, und denen eine centripetale Tendenz beizulegen iſt. Sie ſind der Dogmatismus und das ethiſche Gegenbild deſſelben, der Pietismus.

(Der Schluß folgt.)

image
not
available

allgemein zu urtheilen, — eben jetzt die Hegel'ſche Schule zu beſtehen hat, veranlaßt uns, mit einſtweiliger Beiſeiteſetzung anderer, an ſich ſelbſt zum Theil gehaltvollerer literariſcher Erſcheinungen der neueſten Zeit, unſern Blick noch einmal nach ihr hinzuwenden. Wir nehmen in dieſem Sinne die Betrachtung unſers zweiten Artikels wieder auf, ohne uns jedoch dabei auf Schriften und Schriftſteller zu beſchränken, welche derjenigen Fraktion angehören, die wir dort mit dem Namen der jüngern Hegel'ſchen Schule bezeichneten. Das Intereſſe dieſer Betrachtung liegt vielmehr weſentlich in dem Conflikte, welcher durch das Hervortreten dieſer jüngern Fraktion, ſo wie andrerſeits durch das äußere Misgeſchick, welches die geſammte Schule betroffen hat, hervorgerufen worden iſt. Die Beſchaffenheit dieſes Conflikts durch gleichmäßige Beachtung der Stimmen, die ſich von den verſchiedenen Seiten her vernehmen laſſen, zu deutlicherem Bewußtſein zu bringen, iſt der Zweck der gegenwärtig unternommenen Fortſetzung jener kritiſchen Ueberſicht.

Wir nehmen den Faden zunächſt da wieder auf, wo wir ihn am Schluſſe der erſten Hälfte dieſes Artikels fallen ließen. Die Erwähnung der Feuerbach'ſchen und Strauß'ſchen Schriften gab uns Veranlaſſung, des philoſophiſchen, und insbeſondere theologiſchen, religionsphiloſophiſchen Naturalismus zu gedenken, der ſich in der jüngern Fraktion an die Stelle der ſtrengen Syſtematik und Methodik des Meiſters einzudrängen droht, oder vielmehr wirklich ſchon eingedrängt hat. Es war zu erwarten, daß dieſer Naturalismus eine Reaktion innerhalb der Schule ſelbſt, und auch wohl von Seiten ſolcher Glieder der Schule hervorrufen würde, die wir mit ihrer ſonſtigen Denkweiſe nicht gerade abgeneigt finden, ſich, was die Stellung zu Staat und Kirche betrifft, dem Bekenntniſſe der jüngeren Fraktion anzuſchließen. In dieſem Falle befindet ſich, auf gewiſſe Weiſe wenigſtens, das neuerlich erſchienene Werk von Michelet: „Vorleſungen über die Perſönlichkeit Gottes und die Unſterblichkeit der Seele" (Berlin 1841). Nicht, als ob daſſelbe unmittelbar gegen die Tendenzen von Strauß und Feuerbach

die Gegner, mit denen er ſich an dieſer Stelle zu thun macht, als gleich charakteriſtiſch erſcheint.

Strauß, in einer Anmerkung zu ſeiner Dogmatik (Bd. I. S. 673), hatte den Vorwurf der „Unüberlegtheit" gegen mehrere der jüngeren Philoſophen aus Schellings und Hegels Schule (Daumer, Roſenkranz u. a.) ausgeſprochen, welche „von der Verachtung jener Philoſophen gegen den quantitativ unendlichen Progreß und die allerdings hohlen Tiraden der Aufklärung über die Stufenleiter der Welten, welche alle wir noch einmal als eine Reihe immer höherer Schulen zu durchlaufen hoffen können u. ſ. f., die Anwendung machen, daß ſie auch die Vorausſetzung, daß auch andere Körper außer der Erde mit menſchenähnlichen Weſen bevölkert ſeien, verächtlich von ſich weiſen." „Es würde nämlich," ſo heißt es dort weiter, „es würde aus der Annahme, daß nur dieſe Erde von intelligenten Weſen bewohnt ſei, bei dem nachweislich ſpäten Urſprunge dieſer letzteren auf ihr, der Satz folgen, daß einmal eine Zeit geweſen, wo im Univerſum der endliche Geiſt noch nicht entwickelt war; ein Satz, der dem alten Theismus unſchädlich, ja dienlich, mit der ſpekulativen Idee des Abſoluten ſchlechterdings unverträglich iſt." Hierauf entgegnet Michelet (S. 240 f.) Folgendes: „Vielmehr würde der umgekehrte Satz, daß der endliche Geiſt im unendlichen Regreſſe der Zeit ſchon immer exiſtirt habe, dem ſpekulativen Begriffe des Geiſtes widerſprechen. Denn da der Geiſt überhaupt eben dies iſt, nur das zu ſein, wozu er ſich durch ſeine eigene Freiheit erhoben hat, alſo einen Zuſtand der Ungeiſtigkeit oder bloßen Natürlichkeit aufheben muß, um zu ſich ſelbſt zu kommen: ſo hat er an der Natur ſeine zeitliche Vorausſetzung, und ringt ſich aus derſelben durch freie Thätigkeit heraus. Dazu bedarf er aber eben der Zeit, und er kann nur in der Zeit aus der Natur hervorgehen. Die Natur iſt außerzeitlich, weil ſie nicht durch ſich ſelbſt, ſondern durch die ewige Idee geſetzt iſt. Der endliche Geiſt aber ſetzt ſich ſelbſt, und ſo auf endliche Weiſe und in der Endlichkeit, damit wiederum aus dieſer Vorausſetzung in der Zeit das

Bewußtſein des unendlichen Geiſtes hervorgehe.“ — Vermöchte Herr Michelet weiter nichts, als dies, zu Gunſten ſeiner Anſicht vorzubringen, ſo würde er damit, auch im Sinne der Hegelſchen Philoſophie, allerdings noch wenig gegen ſeinen Gegner ausgerichtet haben. Dieſer nämlich würde, auch wenn er den Satz von der Nothwendigkeit der Erzeugung des Geiſtes, oder beſtimmter, der zeitlichen Erzeugung des endlichen Geiſtes durch ſich ſelbſt, nicht in Abrede zu ſtellen gedächte, doch mit Recht entgegnen können, daß aus dieſem Satze nichts Anderes, als höchſtens nur dasjenige folgt, was Herr Michelet dadurch abwehren will, der Regreß ins Unendliche. Alles endliche Geiſtesleben, ſo etwa könnte Strauß repliciren, hat freilich, als zeitliches, ein natürliches Daſein zu ſeiner Vorausſetzung; allein wie der Regreß im Setzen der als abgelaufen zu denkenden Zeitmomente ins Unendliche geht, ſo hinderts nichts, auch die Akte der Entſtehung endlicher Geiſter ins Unendliche rückwärts vervielfältigt zu denken, obgleich jedem einzelnen dieſer Akte ein Moment des natürlichen Daſeins, des Naturlebens, als vorangehend, auch zeitlich ihm vorangehend, zu denken iſt. Strauß könnte ſich, um dies begreiflich zu machen, auf die Mathematiker berufen, denen es in den höhern Regionen ihrer Wiſſenſchaft bekanntlich etwas ganz Geläufiges iſt, unter einer Mehrheit von Größen, deren jede eine unendliche iſt, dennoch eine Differenz, ſogar eine endliche, mathematiſch beſtimmbare Differenz, zu ſetzen oder vorauszuſetzen. — Allein Michelet bringt allerdings noch ein Argument von größerer Erheblichkeit. Er beruft ſich auf die im Begriffe des Geiſtes, des unendlichen, abſoluten, begründete Nothwendigkeit, „das Bewußtſein über ſeine früheren Entwicklungsſtufen zu haben,“ oder mit andern Worten: „abſolute Continuität und Füreinanderſein ſeiner verſchiedenen Entwicklungsmomente zu ſein.“ „Was Strauß bewog,“ ſo heißt es, mit Bezug auf eine frühere Stelle des Buches, in welcher die eben erwähnten Ausdrücke gebraucht worden waren, „den Regreß ins Unendliche auf den endlichen Geiſt, ſelbſt auf Koſten des Begriffs des Geiſtes, zu übertragen, war

wohl die Reflexion, daß ſonſt im Abſoluten eine Veränderung vorgegangen wäre, indem es unendliche Zeit nicht als Geiſt exiſtirt hätte. Aber was hilft es, dieſe Veränderungen beſeitigen, wenn wir nicht die Fortſchritte der Weltgeſchichte leugnen können? Wird, um von Gott die Veränderung zu entfernen, angenommen, daß immer auf verſchiedenen Sternen die Weltgeſchichte in ihre verſchiedenen Stadien getreten iſt, ſo daß im Ganzen jeden Augenblick alle Stufen vorhanden ſind, ſo verfallen wir damit in die ſchon beſeitigten Widerſprüche einer abſoluten Zerſplitterung des göttlichen Selbſtbewußtſeins und einer ſteten Einerleiheit des Geiſtes.“

Es kann wohl kein Zweifel darüber ſein, daß, ſo viel den Geſichtspunkt betrifft, in welchen die Hegelſche Philoſophie ſich ſtellt, dieſe Erwiederung eine vollkommen treffende, ja ſchlagende iſt; ſo wie auch über Hegels eigene Meinung, die Streitfrage über die Bewohner anderer Weltkörper betreffend, kein Zweifel ſein kann, und das Bemühen Strauß’ens, den Widerſpruch gegen ſeinen Meiſter in dieſem Punkte zu vertuſchen, vergeblich bleibt. Hegel hat ſich, gleich Schelling, Steffens, Schubert und andern Philoſophen, die entweder auf dem pantheiſtiſchen Standpunkte ſtehen geblieben, oder durch ihn hindurchgegangen ſind, an mehreren Stellen ſeiner Schriften zwar mehr oder weniger verdeckt, aber unzweideutig genug gegen die Annahme vernünftiger Geſchöpfe außerhalb unſers Planeten oder vor der Menſchengeſchichte erklärt, und er mußte ſich ſo erklären, wenn es ihm mit dem Unterſchiede ſeines Begriffs der Gottheit von dem Spinoziſtiſchen Ernſt war, wenn ſein Satz von der „übergreifenden Subjektivität“ des Geiſtes, des abſoluten Geiſtes, etwas mehr, als eine bloße Redensart ſein ſollte. Zu einer Redensart, einer hohlen, leeren, gedankenloſen Redensart iſt offenbar dieſer Satz, iſt mit ihm der Unterſchied, den auch Er nicht fahren laſſen will, der „abſoluten Philoſophie“ vom Spinozismus, bei Strauß herabgeſunken, ſchon dadurch herabgeſunken, daß er den abſoluten Geiſt über eine Mehrheit, wohl gar über eine unendliche Mehrheit von Welten ſich vertheilen

image
not
available

nicht gleichgültig iſt. Die Ausflucht, daß Raum und Zeit, als Formen der Aeußerlichkeit, kein wahres Daſein umſchließen, kein ſolches, welches der Geiſt, um als ſeiner ſelbſt mächtig, als für ſich ſelbſt durchſichtig gelten zu können, nothwendig ſeiner Beſonderheit und Einzelheit nach in ſein Bewußtſein aufnehmen müßte, — dieſe Ausflucht könnte höchſtens Hegeln zu Statten kommen, der ſich ihrer doch da, wo es gilt, das Bewußtſein, welches der abſolute Geiſt von ſich ſelbſt hat, begrifflich feſtzuſtellen, nicht bedient. Auf keine Weiſe aber kann ſie Dem zu Statten kommen, der eben dadurch, daß er dem Geiſte ein auch äußerlich unendliches Daſein in Raum und Zeit zuſpricht, beweiſt, daß Raum und Zeit ihm etwas mehr ſind, als bloße Formen der Aeußerlichkeit für den Geiſt.

So hat uns alſo dieſer, von Seiten der älteren oder eigentlichen Schule Hegels, — der wir, wie ſehr er ſich übrigens in der Unumwundenheit ſeines theologiſchen Glaubensbekenntniſſes den Männern der „Linken“ anſchließen mag, Hrn. Michelet im Weſentlichen doch beizählen müſſen, — gegen eine Behauptung der jüngeren erhobene Widerſpruch Gelegenheit gegeben, an einem recht auffallenden Beiſpiele die Wahrheit unſerer früheren Behauptung in Betreff des Naturalismus zu erweiſen, zu welchem, unter den Händen dieſer jüngern Fraktion, die ſpekulativen Gedanken des Meiſters herabgezogen werden; zugleich aber, auf einen Punkt aufmerkſam zu machen, an welchem, deutlicher vielleicht, als an irgend einem andern, die innere Dialektik hervorbricht, an welcher das pantheiſtiſche Princip des Syſtemes, ſo feſtgegründet, ſo unwiderleglich es auch der Schule ſelbſt erſcheinen mag, nothwendig zu Grunde geht. So einleuchtend es nämlich iſt, daß in der Strauß’ſchen Auffaſſung dieſes Princips der ſpekulative Sinn deſſelben, inſofern dieſer Sinn, nach Hegels vielbeſprochenen Worten, darin beſteht, das Abſolute nicht blos als Subſtanz, ſondern als Subjekt zu faſſen, verloren geht: ſo einleuchtend iſt doch auf der andern Seite das Recht dieſer Auffaſſung, ſobald man den unbefangenen, natürlichen oder geſunden Menſchenverſtand zum Richter über jene

verſchiedenen Auffaſſungsweiſen beſtellt. Ueber dieſes Recht haben ſich, was zunächſt nur die einfache, aller Welt ſo nahe liegende Frage nach der Exiſtenz vernünftiger Creaturen auf andern Weltkörpern betrifft, ſeit durch die Entdeckung des Copernikaniſchen Weltſyſtems die Unendlichkeit des räumlichen Univerſums in das allgemeine Bewußtſein eingetreten iſt, immer nur diejenigen täuſchen können, in denen irgend eine einſeitige, ſpekulative oder theologiſche Richtung die geſunde Vernunft zum Schweigen gebracht hatte. Der ſchlichte, natürliche Vernunftglaube hat ſich ſtets entſchieden, und wird nicht aufhören, ſich zu entſcheiden für das Daſein ſolcher Geſchöpfe; ſein Ausſpruch bleibt derſelbe, gleichviel, ob beim Aufwerfen der Frage von theiſtiſchen oder von pantheiſtiſchen Vorausſetzungen ausgegangen wird, und ſein Intereſſe dabei iſt an ſich ſelbſt unabhängig von dem näheren Intereſſe, welches vermöge der beſondern Vorausſetzungen der Hegel'ſchen Spekulation noch hinzukommt, an der Frage, ob der Geiſt überhaupt als Zeitweſen zu aller Zeit beſtanden habe, oder erſt in beſtimmter Zeit hervorgegangen ſei. Aber auch in Bezug auf dieſe letztere Frage iſt die Entſcheidung der geſunden Vernunft nichts weniger, als zweifelhaft. Wenn die geſunde Vernunft, der Schöpfungslehre des Chriſtenthums ſich anſchließend, gegen die Annahme einer Entſtehung des endlichen, creatürlichen Geiſtes, auf fremden Weltkörpern nicht minder, wie auf dem unſrigen, keinen Widerſpruch erhoben hat, ſo geſchah dies immer nur unter der Vorausſetzung, daß für die Ausfüllung der unendlichen Zeit vor dem Hervorgehen des creatürlichen Geiſtes hinreichend durch den Begriff der Ewigkeit Gottes, als des ſchöpferiſchen Geiſtes, geſorgt ſei. Da nun dieſe Vorausſetzung im Hegel'ſchen Syſteme bekanntlich der Vorausſetzung hat weichen müſſen, daß Gott, als perſönlicher, zeiterfüllender Geiſt, nur im creatürlichen Geiſte wirklich ſei, ſo wird dadurch allerdings das Intereſſe der geſunden Vernunft an der Exiſtenz außerirdiſcher vernünftiger Geſchöpfe ein doppeltes, indem dieſe Geſchöpfe ihr nunmehr dienen müſſen, nicht nur eine unendliche, ſonſt vernunftleere

Körperwelt im Raume, ſondern auch einen unendlichen, ſonſt vernunftleeren Zeitverlauf mit geiſtigem Leben auszufüllen. Es wird dieſes Intereſſe um ſo dringender, je ungereimter und abenteuerlicher der natürlichen Vernunft die Vorſtellungen erſcheinen müſſen, welche, wenn wir Michelet glauben wollen, in dem Hegel'ſchen Syſteme, die Zeit betreffend, welche dem Hervorgehen des Geiſtes in dem irdiſchen Menſchengeſchlechte und ſeiner Geſchichte voranging, an die Stelle des natürlicheren Hinblicks auf eine außerirdiſche Geiſteswelt treten würden. Während nämlich, — ſo hatte der genannte Jünger ſchon in ſeinem geſchichtlichen Werke, bei Gelegenheit ſeiner kritiſchen Darſtellung der Steffens'ſchen Naturphiloſophie, ausführlich gelehrt, und hierauf kommt er auch in der gegenwärtigen Darſtellung zurück, — während man den unendlichen Regreß des ſelbſtbewußten Geiſteslebens in Abrede ſtellt, ſo behauptet man den unendlichen Regreß des Naturlebens und des Daſeins der Körperwelt. Die Natur in der Totalität ihrer Geſtalten, ſogar die Geſtalt des Menſchen als blos natürlichen, des Bewußtſeins und der Vernunft noch entbehrenden Organismus mit eingeſchloſſen, ſoll gleich anfangslos, wie die logiſche, über Raum und Zeit erhabene, im engern Sinne ewig zu nennende Idee, in wandelloſer Geſetzlichkeit ihrer Bewegungen und Lebensumläufe beſtanden haben; ſie ſoll nur in dem Einen Augenblicke eine, noch jetzt in der Conſtruktion der Oberfläche unſres Erdballs und in den unter derſelben verborgenen Reſten einer andern Welt organiſcher Geſchöpfe wahrnehmbare Umwandlung erlitten haben, als der Geiſt, der bisher als unentwickelte Potenz in ihr geruht hatte, ſich zuerſt zur Aktualität des ſeiner ſelbſt bewußten Daſeins entfaltete. — Ob dieſe ſeltſame Hypotheſe wirklich, wie Michelet es zu behaupten ſcheint, in der authentiſchen Lehre des philoſophiſchen Meiſters begründet ſei, können wir hier nicht unterſuchen. So viel erhellt, daß weder ſie, noch freilich auch irgend eine andere, vom Standpunkte der Hegel-Michelet'ſchen Lehre zur Beantwortung der doch nicht abzuweiſenden Frage über den Inhalt des vorgeſchichtli chen Zeit

verlaufs etwa zu erſinnende Hypotheſe zur Schlichtung jener Differenz, die zwiſchen dem ſpekulativen Sinne dieſer Lehre und den Forderungen des natürlichen Menſchenverſtandes unläugbar obwaltet, das Mindeſte beitragen kann.

Wer, wie nicht nur Michelet und, in ſeiner Beurtheilung des Strauß'ſchen Werkes, auch Roſenkranz ſolches gethan, ſondern, wie jeder wirkliche Anhänger des Hegel'ſchen Syſtemes in ſeiner authentiſchen Geſtalt nicht anders thun kann, dem von Strauß und neben ihm auch von Vatke*) geltend gemachten Ausſpruche des geſunden Menſchenverſtandes gegenüber, auf der Ausſchließlichkeit der Verwirklichung des göttlichen Geiſtes innerhalb dieſes Weltkörpers und in der Menſchengeſchichte beharrt: der wird ſeine Behauptung offenbar nicht anders motiviren können, als in derſelben Weiſe, wie es auch Michelet thut, durch Berufung auf die vermeintliche Richtigkeit des Raum- und Zeitbegriffs, als bloßer „Formen der Aeußerlichkeit" oder des „Andersſeins der Idee," oder auch, wie es Michelet, mehr in Kant'ſcher, als Hegel'ſcher Weiſe ausdrückt, als blos ſubjektiver Formen, ſolcher, „die nur dem Scheine des menſchlichen Bewußtſeins angehören, und nichts wahrhaft Wirkliches ſind." Der Begriff Gottes, des göttlichen Geiſtes, bleibt, ſo behaupten Jene, von Ewigkeit zu Ewigkeit derſelbe, wenn auch ſeine zeitliche Verwirklichung erſt von einem Zeitmomente anhebt, der uns, im Gegenſatze des unendlichen Regreſſes der zeitlichen Vergangenheit, als ein beſtimmter erſcheint; er bleibt der unendliche, der unbedingte, auch wenn dieſe Verwirklichung nur in einem beſchränkten Theile des räumlichen Univerſums erfolgt, in einem ſolchen, welches, gegen die Unendlichkeit dieſes Univerſums gehalten, wie ein einzelner Punkt verſchwindet. — Man ſieht, daß in dieſer Argumentation der Zeit- und Raumbegriff, ſtatt als Affirmationen, wofür ſie das natürliche Bewußtſein nimmt, des Seins und der Wirklichkeit, vielmehr als Negationen

*) In einer Recenſion der Schrift von Schaller: Der perſönliche Chriſtus und die Philoſophie, in den Hall. Jahrbüchern; November 1838.

behandelt werden. In der That auch iſt dies die Stelle, welche ihnen Hegel anweiſt, wenn er mit ihnen, als den von ihm ſogenannten Formen des Außerſichſeins der Idee, die philoſophiſche Naturwiſſenſchaft eröffnet; er macht ſie dadurch in der That zu dem ausdrücklichen Nichtſein der Idee. Gegen dieſe Anſicht, die freilich mit nichten die unſrige iſt, eine ausdrückliche Polemik zu eröffnen, iſt hier der Ort nicht. Es genüge, bemerklich zu machen, einestheils, daß eben hier die Wurzel der Widerſprüche dieſer Philoſophie gegen den geſunden Menſchenverſtand zu ſuchen iſt, gegen welche die Reaction, die ſich in dem jüngern Theile der Hegel'ſchen Schule von Seiten des letztern erhoben hat, gerichtet iſt; anderntheils, daß ſie ſich ſelbſt unmöglich conſequent bleiben kann. Denn woher, wenn wirklich die Formen des Raumes und der Zeit nur das Nichtſein der Idee bezeichnen, woher dennoch die Nothwendigkeit, daß nichtsdeſtoweniger die Idee ſich auch in dieſen Formen verwirkliche? Woher, wenn die Idee eine ganze Unendlichkeit des Zeitverlaufes hindurch, unbeſchadet ihrer Wahrheit, unverwirklicht bleiben konnte, woher denn auf einmal ihre urplötzliche Verwirklichung innerhalb der Zeit; und woher, wenn die Idee gegen die ganze Unendlichkeit des Raumes ſich gleichgültig verhält, die Anknüpfung dieſer ihrer zeitlichen Verwirklichung an einen beſtimmten Raumpunkt? Insbeſondere aber, wenn die zeitliche Verwirklichung der Idee einen Anfang in der Zeit genommen hat, woher die Vorausſetzung, daß ſie nicht auch in der Zeit ein Ende nehmen werde? Oder irren wir, wenn wir dieſe Vorausſetzung dem Hegel'ſchen Syſteme unterlegen? Lehrt etwa dieſes Syſtem wirklich, wie der alte Stoicismus, an einen dereinſtigen Weltuntergang glauben, an eine Zukunft, in welcher, wie er in der Vergangenheit es war, der endliche Geiſt, wenn nicht auch die Natur, im abſoluten Geiſte, d. h. in dieſem Zuſammenhange offenbar nichts Anderes, als in der zeit- und raumloſen Idee, verſchwunden ſein wird?

Was dagegen die Anſicht betrifft, welche, im Intereſſe der geſunden Vernunft, Strauß an die Stelle jener ihm freilich nicht

image
not
available

Fürſichſein als ſolches haben möchten; d. h. daß ſie von dem Standpunkte der Wiſſenſchaft unſerer Zeit auf den des gemeinen, nur durch ſpekulative Reminiscenzen und Prätenſionen aufgeblaſenen und verſchrobenen Bewußtſeins heruntergekommen ſeien!" Was ſoll man zu der — Dreiſtigkeit ſagen, welche in demſelben Augenblicke, wo ſie durch ihre höchſt unwiſſenſchaftliche Entſtellung des Syſtems, welches als das non plus ultra wiſſenſchaftlicher Einſicht von dem Verf. gerühmt wird, den faktiſchen Beweis liefert, daß über dieſes Syſtem hinausgegangen werden muß, ſich dergleichen Invektiven gegen diejenigen erlaubt, welche mit ſolchem Hinausgehen wiſſenſchaftlich Ernſt machen? Alſo davon hat Herr Strauß niemals eine Ahnung gehabt, wie genau dieſelben, von dem natürlichen Bewußtſein, von der natürlichen Vernunft eingegebenen Erwägungen, welche ihn zu jener trivialen Vermiſchung von Sätzen des gemeinen Verſtandes mit Begriffsbeſtimmungen eines durchgebildeten, in ſich abgeſchloſſenen philoſophiſchen Syſtems, veranlaßt haben, mit der Frage jenes Fortſchritts zuſammenhängen, wie dieſe Erwägungen und keine anderen, einem Denker, dem es Ernſt um die Sache iſt, Veranlaſſung werden können, wiſſenſchaftlich nach den Bedingungen zu forſchen, unter denen, dem philoſophiſchen Ideengehalte unbeſchadet, den Forderungen der geſunden Vernunft genügt werden kann? Er begnügt ſich nicht nur für ſeine Perſon damit, den Inhalt dieſer Forderungen, ohne irgend einen Verſuch wiſſenſchaftlicher Verarbeitung, dem kunſtvollen Gewebe des Syſtems wie einen Lappen anzuflicken, ſondern er erkühnt ſich auch, dieſes ſein Verfahren für das einzig ſpekulative auszugeben, und jeden, der noch eine weitere Arbeit hier für nöthig hält, eben darum als einen „des ſpekulativen Denkens Unfähigen," ja als einen Solchen, der es unmöglich redlich meinen könne, dem es nur um das Geſchrei und Aufſehen zu thun ſein müſſe, mit der Miene eines ſpekulativen Ketzerrichters zu verdächtigen? Vor einem Publikum zu verdächtigen, welches Er und ſeines Gleichen bald glücklich dahin gebracht haben werden, daß es dergleichen

philoſophiſchen Autodafé's mit nicht minderem Jubel Beifall zujauchzt, wie das Publikum Philipps des Zweiten den zur Ehre Gottes und der allein ſelig machenden Kirche angezündeten!

Es bedarf nämlich wohl kaum einer ausdrücklichen Bemerkung, wie aus dieſer Antinomie, in die ſich faktiſch der Pantheismus der Hegel'ſchen Schule verwickelt hat, es keinen andern Ausweg giebt, als allein in den philoſophiſchen Theismus. Auch dem blödeſten Auge muß es einleuchten, wie der Philoſoph, dem es Ernſt iſt mit jener abſoluten Durchſichtigkeit des Geiſtes für ſich ſelbſt, mit jenem Uebergreifen der geiſtigen Subjektivität, des Bewußtſeins, über alle Momente des realen Daſeins, welche man ſo laut für die unantaſtbare Grundanſchauung der Hegelſchen Philoſophie ausgeben hört, und der doch nicht den Geiſt in einer Weiſe, die nicht minder ſchroff, wie die Negation dieſer Anſchauung es thut, dem auf die natürliche, geſunde Vernunft begründeten Gottesbewußtſein widerſprechen würde, verendlichen will, unabweislich ſich zu der Annahme einer überweltlichen Perſönlichkeit hingetrieben findet, einer Perſönlichkeit, in welcher das, deſſen Forderung nur, aber nicht deſſen Erfüllung, in dem creatürlichen Geiſte vorhanden iſt, als von Ewigkeit zu Ewigkeit realiſirt zu denken iſt. In dieſem Sinne können wir nicht umhin, es der kecken Aufrichtigkeit der gegenwärtigen Vorkämpfer beider Richtungen der Schule Dank zu wiſſen, daß ſie jene Fragen, welche die ältere Schule mit jener ſcheuen Zaghaftigkeit, in welcher ſich das geheime Bewußtſein ihres Widerſpruchs gegen unumſtößliche Wahrheiten der geſunden Vernunft verräth, zu umgehen ſuchte, unumwunden, wie es ſich gebührt, aufgeworfen, und eben ſo unumwunden beantwortet haben. Denn je deutlicher man dieſe Antworten zum Bewußtſein bringt, um ſo weniger läßt ſich die Ungereimtheit ſo der einen, wie der andern von ihnen verbergen, um ſo unausbleiblicher alſo fällt der Gewinn aus dieſem Streite dem Syſteme, welches über beiden ſtreitenden Partheien ſteht, dem Syſteme des philoſophiſchen Theismus zu. Freilich

nicht, als ob es nunmehr genügte, nur gerade zuzugreifen, und den Begriff der überweltlichen Gottheit, als einen Deus ex machina, als einen gegebenen aus der poſitiven Religion herüberzunehmen, um durch ihn die Lücke auszufüllen, die ſich in dem Hegelſchen Syſteme, wie es vorliegt, ergeben hat. So ungefähr ſind einige Glieder der „rechten Seite" verfahren; aber dieſes ihr Verfahren ſind wir, wie ſich von ſelbſt verſteht, nicht im Mindeſten gemeint, für ein wiſſenſchaftlicheres gelten zu laſſen, als das eben gerügte der „Linken." Längſt iſt in dieſem Sinne von denen, die ſich im Sinne und im Intereſſe des wiſſenſchaftlichen, des chriſtlichen Theismus von dem Hegelſchen Syſteme, unbegnügt erklärt haben, auf eine Reviſion nicht etwa nur der theologiſchen oder religionsphiloſophiſchen Dogmen, ſondern nicht minder der metaphyſiſchen Grundlage dieſes Syſtems gedrungen worden, und man ſollte endlich aufhören, die abgenutzte Beſchuldigung des Dogmatismus, oder, wie man es jetzt auszudrücken liebt, Poſitivismus, oder auch wohl des Autoritätsglaubens, immer aufs Neue wieder gegen ſie vorzubringen. Vielmehr würde ſich ſolche Beſchuldigung mit ungleich größerem Rechte zurückgeben laſſen, indem es, wie Ref. anderwärts bemerklich gemacht, bei Licht beſehen, nichts Anderes iſt, als die geiſtloſeſte aller Autoritäten, die Autorität des äußerlichen, ſinnlich-unmittelbaren Daſeins, welche den jung-Hegelſchen Kraftmännern einen ſo gewaltigen Reſpekt, einen ſo unbedingten Köhlerglauben einflößt, daß ſie das Nichtſein eines Gottes, der als Schöpfer dieſer Aeußerlichkeit gelten könnte, zum poſitiven Grunddogma ihres philoſophiſchen Katechismus, den Glauben an einen ſolchen Gott aber, oder auch nur an die Möglichkeit eines ſolchen Gottes, zum Schiboleth für alle antiphiloſophiſchen Ketzereien geſtempelt haben. — Jedenfalls genügt dieſer eine Zug, den wir hier erörtert haben, ſo verſteckt auch und unſcheinbar die Stelle iſt, die ſein Gegenſtand in dem Syſteme, ſo wie es bisher geſtaltet war, einnimmt, um zu beweiſen, daß ſie es ſind, welche ſich jenes Abfalls von dem Princ**i**pe der Hegel'ſchen Spekulation ſchuldig gemacht haben, deſſen

Tadel, aus ihrem Munde gegen die über Hegel hinausſtrebenden Philoſophen ausgeſprochen, offenbar ein noch viel ſinnloſerer iſt, als er im Munde der ältern Hegel'ſchen Schule es war.

In der That auch haben die Koryphäen dieſer Richtung zum Theil ſchon gar kein Hehl mehr, wie es ihnen keineswegs um Philoſophie als Wiſſenſchaft zu thun iſt, ſondern einzig und allein um die Confeſſion, jene Confeſſion, welche ſie die philoſophiſche zu nennen belieben, welche, genauer angeſehen, nur negativen Inhalts, die antichriſtliche und die antitheiſtiſche iſt. Hegel, nach welchem ſich dieſe Trefflichen nennen, hat, ihrem eigenen Geſtändniſſe zufolge, für ſie weſentlich keine andere Bedeutung, als, durch ſein Philoſophiren in neueſter Zeit einen Anknüpfungspunkt für ſolches Bedürfniß gegeben zu haben, und zwar wider ſeinen eigenen Willen, im Widerſpruche mit ſeiner innerſten Geſinnung und Ueberzeugung, die, wenn auch nicht am Theismus im eigentlichen Sinne, doch jedenfalls am Chriſtenthume feſthielt, gegeben zu haben. Auf das Keckſte und Unumwundenſte ſpricht ſich dieſe Denkweiſe in der neueſten, ſchon vielfach angeprieſenen Schrift Feuerbach's aus*), bei der wir indeß hier nicht zu verweilen gedenken, aus dem Grunde, weil wir, um ſie zu charakteriſiren, nur dasjenige zu wiederholen hätten, was wir in unſerm zweiten Artikel über dieſen Schriftſteller geſagt haben. Dagegen wird man es nicht am unrechten Orte finden, wenn wir mit einigen Worten einer kleinen Schrift gedenken, die, wenn uns ein Schluß nicht betrogen hat, den wir aus ihrer ſachlichen und ſtyliſtiſchen Verwandtſchaft mit gewiſſen Artikeln der Halliſchen Jahrbücher, ſo wie aus andern Umſtänden ziehen zu dürfen glaubten, einen Andern jener Koryphäen zu ihrem Verfaſſer hat. Wir meinen die „europäiſche Triarchie" (Leipzig 1841), eine Schrift, deren Titel zwar einen ſpeciell politiſchen Inhalt erwarten läßt, deren eigentlicher Inhalt aber kein anderer iſt, als eine Verkündigung des jung-Hegel'ſchen Evangeliums mit nur ganz

*) Das Weſen des Chriſtenthums von L. Feuerbach; Leipzig 1841.

allgemeiner Anwendung auf Politik und Geſchichte. Das Büchlein iſt geiſtreich geſchrieben, wie wir es von dem Schriftſteller, den wir für ſeinen Verfaſſer halten, gewohnt ſind; aber ſeine Ideen haben nur in einem ſehr beſchränkten Sinne das Verdienſt der Neuheit, das der Tiefe oder Gründlichkeit in keinem. Der Grundgedanke nämlich iſt, daß die Geiſtesfreiheit, ſie, die dem modernen Europa durch die deutſche Philoſophie der letzten Zeit errungen worden ſei, übergehen müſſe in That, und ſich vermählen mit der politiſch-ſocialen Freiheit, d. h. einerſeits der Freiheit der Sitte, welche die franzöſiſche, und der Freiheit des Geſetzes, welche die brittiſche Nation zu verwirklichen zunächſt berufen ſei. Wie die Schrift in dieſem Sinne ein ewiges Bündniß der genannten drei Hauptnationen des germaniſch-romaniſchen Europa, und wie ſie in Folge dieſes Bündniſſes, einen ewigen Weltfrieden und ein Obſiegen aller liberalen und humanen Principien in Ausſicht ſtellt, wie ſie ferner dieſe Principien ausdrücklich zur „Religion“ des neuen Zeitalters macht, dies intereſſirt uns hier nicht weiter. Es ſind dies Allgemeinheiten ſolcher Art, welche aufzufinden und nach dem Geſchmack des Publicums der „Halliſchen Jahrbücher“ herauszuputzen, der Verf. nicht erſt der Philoſophie die unnöthige Mühe zuzumuthen brauchte, daß ſie ſich aus einer „Geſchichtsphiloſophie der Vergangenheit,“ was ſie bei Hegel geweſen, in eine „Philoſophie der Zukunft“ umſetzen ſolle. Dergleichen iſt, nicht minder wie die Strauß'ſche, Feuerbach'ſche u. ſ. w. Weisheit, auch ohne alle Philoſophie wohlfeil genug zu haben auf dem großen Markte, auf welchem der Zeitgeiſt ſeine Waaren feil bietet; ein Geiſt, welcher dadurch noch kein anderer wird, daß ihn der Verf. und Conſorten mit dem vornehmeren Namen des Weltgeiſtes belegen. Auch muß man dem Verfaſſer das Zeugniß geben, daß er, obgleich er an die Philoſophie im Allgemeinen dieſes Anſinnen ſtellt, Philoſophie der Zukunft zu werden, doch nicht gerade für ſeine Perſon, und auch wohl überhaupt nicht für die Richtung, die er vertritt, große ſpekulative Prätenſionen macht. Im Gegen-

theile, er verwickelt ſich in den Widerſpruch, daß er, während er es als das charakteriſtiſche Merkmal des neuen Weltalters anſieht, welches nach ihm, durch die deutſche geiſtige, und die franzöſiſche ſociale Revolution eröffnet ſein ſoll (eine dritte „politiſche" Revolution, deren nächſter Schauplatz England ſein ſoll, wird vom Verf. als nahe bevorſtehend geweiſſagt — durch die ſeitdem erfolgte Rückkehr dieſes Landes zum Torysmus wird er ſich wohl nicht widerlegt finden), daß in ihm die welthiſtoriſche That jederzeit den ſpekulativen Gedanken zu ihrem Vorläufer und Vorbildner haben werde, andrerſeits doch die Philoſophie als etwas Abgemachtes, Fertiges behandelt, und es kaum noch der Mühe werth achten will, nochmals zu ihr, mit der Abſicht eines ausdrücklichen theoretiſchen Fortarbeitens, zurückzukehren. An Hegel zwar hat er gar mancherlei, und am meiſten dies auszuſetzen, daß er eben theoretiſcher, wiſſenſchaftlicher Philoſoph, und als ſolcher hauptſächlich der Idealwelt und, auf realem Gebiete, der geſchichtlichen Vergangenheit zugewandt war. Auch zeigt er ſich (ſ. z. B. S. 8) redlich bemüht, an ſeinem Theile, ſo weit es in aller Eilfertigkeit geſchehen kann, daran mitzuarbeiten, daß in Hegels Syſteme das Oberſte zu unterſt gekehrt werde. Allein nach der Art, wie der Vf. in einem ſpätern Abſchnitte ſeiner Schrift den Spinoza feiert, muß man annehmen, daß er im Grunde ſchon dieſen als den Vollender des philoſophiſchen Selbſtbewußtſeins, als den Begründer der wahren Geiſtesfreiheit, betrachtet, und man ſieht nicht recht, in welchem Sinne er das Verdienſt, dieſe Freiheit errungen zu haben, nichts deſtoweniger der deutſchen Philoſophie hat vindiciren wollen. Man ſieht es um ſo weniger, als Spinoza darin noch höher, als alle neuern Philoſophen, ſtehen ſoll, daß in ſeiner Philoſophie, wie der Verf. bemerkt haben will, der Uebergang zur freien, ſittlich-religiöſen That, der bei den deutſchen Philoſophen noch vermißt werde, ſchon gemacht ſei. — Am wenigſten erbaut werden von dem Verf. diejenigen ſcheiden, denen es mit der Bewahrung, mit dem Fortbau ächter Wiſſenſchaft, ſowohl der philoſophiſchen, als auch der empiriſchen,

kurz der Wiſſenſchaft im weiteſten Wortſinne, Ernſt iſt. Dieſen nämlich kann es unmöglich entgehen, mit welcher ſouverainen Geringſchätzung die Partei unſers Verfaſſers, ſie, die ſich ſo gern allein als die Vertreterin des Rechts „freier Wiſſenſchaftlichkeit,“ als die alleinige Inhaberin der „Wiſſenſchaft“ angeſehen wiſſen möchte, auf alles eigentliche Forſchen, auf alles noch im Suchen begriffene Streben nach theoretiſcher Wahrheit, ſei es auf welchem Gebiete der Erkenntniß es wolle, herabblickt. Unter den kecken Paradoxieen der Schrift verdient einer Erwähnung dieſe, daß ſie den Spinozismus ganz eigentlich zur **Staatsreligion** erhoben zu ſehen verlangt, oder vielmehr die Zuverſicht ausſpricht, ihn über kurz oder lang wirklich dazu erhoben zu ſehen. Zwar ſoll und wird nach unſerm Verf. der Staat, zum vollen Bewußtſein ſeiner ſelbſt und ſeiner univerſalen Beſtimmung hindurchgedrungen, allen Religionsparteien, nichtchriſtlichen, wie chriſtlichen, gleiche Duldung gewähren; aber dies nicht etwa aus dem Grunde, weil er ſich zum Urtheil über religiöſe Dinge unbefugt wüßte, ſondern ganz im Gegentheile, weil er, ſelbſt im Beſitze der höchſten Wahrheit, von der Höhe ſeiner Einſicht herab mit Mitleid und großmüthiger Gleichgültigkeit auf den Aberglauben und das kindiſche Treiben der Dogmatiker, Poſitiviſten und Autoritätsmenſchen hinblicken kann.

Indeß, wie wenig auch den Koryphäen der Partei und der großen Menge derer, die ſich um ſie herumſchaaren, an der Philoſophie als Wiſſenſchaft, als Syſtem, gelegen ſein mag, auch nur in dem Sinne daran gelegen ſein mag, wie es der ältern Schule Hegels unſtreitig war: an Beſtrebungen, ausdrücklich der Philoſophie als ſolcher zugewandt, wird es in ihrem Kreiſe nicht ganz fehlen, ſo lange die Partei jenes ihr Glaubensbekenntniß, worauf es ihr in letzter Inſtanz allein ankommt, unter dem Aushängeſchilde der Philoſophie, der philoſophiſchen Spekulation, an den Mann zu bringen fortfährt. Es wird um ſo weniger daran fehlen, je mehr durch ihre Principien dem philoſophiſchen Naturalismus, ja, wenn wir uns

ſo ausdrücken ſollen, dem philoſophiſchen Libertinismus, gegen den die ältere Schule einen ſo ſchroffen Damm erbaut hatte, aufs Neue Thor und Thüre geöffnet iſt. Iſt einmal das Geheimniß verlautet, daß das pantheiſtiſche Glaubensbekenntniß den Philoſophen macht, ſo iſt die Anzahl derer ſicher keine geringe, die ſich dies nicht zweimal geſagt ſein laſſen, ſondern, ſo raſch, als möglich, ſich beeilen, ihre Einfälle, wie ſie auch ſonſt beſchaffen ſein mögen, in dem Bewußtſein, daß ihnen das Weſentliche nicht fehlt, was ſie zu ſpekulativen ſtempelt, der Welt und Oeffentlichkeit zu übergeben. Den Schriften, denen dieſe Bezeichnung gilt, bedauern wir, das Werk eines neuaufgetretenen philoſophiſchen Schriftſtellers, des Tübinger Privatdocenten Jac. Fried. Reiff *), beizählen zu müſſen, von dem wir übrigens die Hoffnung nicht aufgeben, daß für die Zukunft beſſere Leiſtungen von ihm zu erwarten ſind. Vielleicht würden wir uns, auf Grund dieſer Hoffnung, auch über die gegenwärtige in ſchonenderen Wendungen haben vernehmen laſſen, wenn der Verf. nicht gleich in der Vorrede — die übrigens deſſenungeachtet vielleicht die beſte, wenigſtens die beſtgeſchriebene Partie des Buches iſt, — Sorge getragen hätte, ſeine Unreife zu einem Unternehmen, wie ſein gegenwärtiges iſt, auf eine eben ſo für Andere, denen er ſich als ebenbürtig noch zu erproben hat, verletzende, wie ihn ſelbſt bei den Einſichtigen compromittirende Weiſe zur Schau zu ſtellen. Der Verf. kündigt nämlich dort zugleich dem Hegel'ſchen Syſteme und Allen, welche bis jetzt „über Hegel hinausgegangen ſind," den Krieg an. Er glaubt den Grund, welcher die Letztere „mit dem herrſchenden Syſteme entzweite," in zwei „Tendenzen" zu finden: der „Tendenz der Anſchauung" und jener der „Perſönlichkeit." Mit dieſen Tendenzen erklärt er ſich an und für ſich ſelbſt „vollkommen einverſtanden," und ſo weit alſo in dem nämlichen Gegenſatze, wie jene, gegen Hegel begriffen. Allein er fordert zugleich,

*) Der Anfang der Philoſophie, mit einer Grundlegung der Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften. Stuttgart 1841.

dieſe zwei Tendenzen, in ihrem ſchroffſten Gegenſatze zu denken, das Ich, als vollkommen in ſich reflektirt, und die Aufhebung dieſer Reflexion, die Anſchauung, ſcharf zu ſcheiden, wenn die wahre Einheit beider erreicht werden ſoll." „Wie leicht," ſo fährt er (S. V) mit emphatiſcher Ausrufung, fort, „wie leicht machen es ſich diejenigen, welche über Hegel hinausgegangen ſind, beide Elemente zu vereinigen! Sie fordern die abſolute Perſönlichkeit und die Anſchauung mit Recht; aber es koſtet ihnen nicht viele Mühe, die Identität beider zu behaupten. Darum bleibt ihr Syſtem eine bloße Tendenz; ihre Tendenz würde nur dann ein Syſtem und könnte ſich in einer Entwicklung ausbreiten, wenn ſie den Gegenſatz dieſer Elemente faßten, auf den Urſprung deſſelben zurückgingen, und dann die Reduktion des Gegenſatzes zur Einheit nachwieſen." Und worin beſteht denn nach dem Vf. dieſe Scheidung, von der er innerhalb des Raumes von ſechs und zwanzig Zeilen einmal behauptet, daß ſie in dem Syſteme vorhanden, und zwar „ſehr ſchroff" vorhanden ſei; ſodann aber, daß „ihr Mangel der gemeinſame Fehler des Syſtems und der Tendenzen, die über das Syſtem hinausſtreben, ſei?" Die Scheidung, durch deren Vollbringung Er, der Verf. ſelbſt (S. VII), „eine Revolution des Selbſtbewußtſeins" zu vollbringen hofft, „welche, entſcheidender und erſchütternder, als alle bisherigen, eine völlige Umgeſtaltung deſſelben zur Folge haben muß?" Worin? Wir antworten, — und der Verf. möge uns Lügen ſtrafen, wenn er es kann — in nichts Anderem, als in dem kahlen Widerſpruche gegen die eben ſo kahle, von dem Verf. den Gegnern, mit denen er ſich hier zu thun macht, aufgebürdete Vorausſetzung einer innerlich, wie äußerlich gegenſatzloſen, göttlichen Perſönlichkeit. — Freilich im Kampfe mit Gegnern, die es ſich „ſo leicht machen durften," in ſolcher Vorausſetzung den Schlüſſel für das Räthſel der Welt zu erblicken, in einem ſolchem Kampfe brauchte auch Er es ſich nicht eben ſauer werden zu laſſen! Ueber dieſe Gegner konnte er einen leichten Triumph erringen, wenn er ihnen zu Gemüthe führte, wie in dem Begriffe jener abſoluten

Perſönlichkeit (S. VIII) „alle Realität begraben ſei." „Ihr habt (S. IX) dem Geiſte, um ihn zu verherrlichen, alle Realität geopfert; aber auf ſeinen Trümmern ihm einen einſamen Thron erbaut, und ſeine Geſchichte, ſeine Gegenwart zu einer Ruine gemacht, in der er traurig wandelt, der Schatten eines geweſenen reichen Lebens. Für euch iſt die Natur nur der Abfall des Geiſtes von ſich ſelbſt, ſeine Knechtsgeſtalt, hinter welcher er ſeine göttliche Majeſtät verbirgt; aber dieſe Majeſtät iſt nur eine glänzende Armuth. Gebt ihm eine Anſchauung, die Anſchauung der Natur, des Univerſums, er wird wieder aus dem Grabe, in das er alles Leben verſenkt hat, auferſtehen und Leben und volle Genüge haben!" Schade um dieſe wohlklingende Parabaſe, daß ſie nach ihrem ganzen Werthe nur von denjenigen genoſſen werden kann, die ſich über die Strebungen und Gegenſätze der heutigen Philoſophie in eben ſo naiver Unwiſſenheit befinden, wie der Verfaſſer!

Der Verf. ſteht, wie man ſieht, in der Meinung, daß es ſich noch jetzt in der Philoſophie darum handle, jene Anſchauung neu zu erringen, welche die Philoſophie der erſten Schelling'ſchen Periode dem Kantiſch-Fichte'ſchen Idealismus und dem dogmatiſchen Deismus der Verſtandesaufklärung abgewinnen mußte. Er wirft die Philoſophie Hegels mit dem Idealismus, die Philoſophie der Gegner Hegels aber, die er nur von Hörenſagen kennt und von deren einigen er vielleicht nie eine Zeile geleſen hat, mit dem Deismus ohne Weiteres zuſammen, und hat, da ihm durch die geſammte Philoſophie der Zeit, Schelling und Hegel an der Spitze (die er, indem er ſie bekämpft, unaufhörlich plündert), genugſam vorgearbeitet iſt, leichte Arbeit, die allgemeinen Anſichten über die Nothwendigkeit einer gegenſeitigen Ergänzung des Subjektiven und des Objektiven, welche das rhapſodiſche Studium dieſer Philoſophie in ihm geweckt hat, in einer Form, welche nur ihrer Uncultur den Schein der Neuheit zu verdanken hat, auszuſprechen, und gegen ſeine eingebildeten Gegner gelten zu machen. Wie ihn allein der Mangel eines zuſammenhängenden, gründlichen Studiums dieſer Gegner

nicht dahin hat gelangen laſſen, in den vorhandenen Syſtemen das, was von ihm ſelbſt beabſichtigt wird, als ein bereits Vorhandenes, vollſtändig und weit beſſer, als er ſelbſt es zu leiſten vermag, Vorhandenes, wieder zu erkennen: ſo hat eben dieſer Mangel ihn auf den Einfall gebracht, einen neuen, oder vielmehr den eigentlichen, den einzig wahren Anfang der Philoſophie gefunden zu haben. Dieſer Anfang ſoll nämlich darin beſtehen, daß Ich*), indem es ſich von Anderem unterſcheidet, ins Unendliche ſich ſelbſt und das Andere ſetzt. — Es würde vergeblich ſein, den Verf. belehren zu wollen, ſo lange er nicht von ſelbſt darauf gekommen iſt, wie er mit dieſem Satze nichts, als eine Trivialität, geſagt hat, welche ſich für jedes der Syſteme, deren Anfänge und Principien er von dem durch ihn, wie er meint, neu gewonnenen Standpunkte aus, einer umſtändlichen Kritik unterwirft, das Carteſiſche und das Kant'ſche ſo gut, wie das Fichte'ſche, Schelling'ſche und Hegel'ſche, von ſelbſt verſteht, in welchem allein aber, ohne verſteckte Hinzunahme anderweiter Wahrheiten, die in dieſen Syſtemen enthalten ſind, ſchlechterdings noch kein Princip des wiſſenſchaftlichen Fortſchritts, noch keine Berechtigung, die Befreiung vom äußerlich Gegebenen, die der Verf. vom Anfange der Philoſophie fordert, als wirklich vollzogen zu denken, gegeben iſt. Am guten Willen, ſein Princip zur Totalität einer Weltanſchauung, welcher die Idee des Abſoluten immanent iſt, zu entwickeln, fehlt es dem Verf. nicht, und das Allgemeine einer ſolchen Weltanſchauung hat er von ſeinen Vorgängern im hinreichenden Umfange ſich angeeignet, daß es der

*) Auch der Verf. folgt, jedoch nicht überall, wie alle Schüler dieſes Philoſophen, der Grille Hegels, das Pronomen der erſten Perſon ohne den neutraliſirenden Artikel, und dennoch als regierend nicht, wie es dann die Grammatik fordert, die erſte, ſondern die dritte Perſon des Zeitworts zu ſetzen. Die Nachahmung in dergleichen — Kleinigkeiten nicht nur, ſondern offenbar fehlerhaften, ſprachwidrigen Eigenheiten — charakteriſirt recht die Unſelbſtſtändigkeit, Gedankenloſigkeit des — anerthums.

Leſer, der es ſchon anderweit ſelber beſitzt, auch wohl in ſeiner verworrenen, aller wahrhaften Methode entbehrenden, und doch höchſt anſpruchsvollen Darſtellung, wiedererkennen kann. Ob es einem noch unerfahrenen Leſer gelingen könnte, auch nur dieſes Allgemeine daraus zu entnehmen, müſſen wir dahingeſtellt ſein laſſen; keinesfalls iſt das Buch unter diejenigen zu rechnen, durch welche den Anfängern das Studium und Verſtändniß der Philoſophie erleichtert wird.

Dem auf dem Titel gegebenen Verſprechen gemäß enthält die Schrift, außer einer Auseinanderſetzung des vom Verf. aufgefundenen „Anfangs der Philoſophie", eine encyklopädiſche Darſtellung des „Organismus der Wiſſenſchaft." Originalität in der Gliederung des Syſtems wird man dem Verf. nicht abſprechen; nur über den Werth dieſer Originalität darf er nicht auf gleiche Einſtimmigkeit des Urtheils rechnen. Die praktiſchen Disciplinen werden von ihm als die erſten geſetzt, aus dem Grunde, weil (S. 45) „das Ich praktiſch iſt, indem es das Gegebene von ſich ſtoßt" (daß dieſer Provincialismus: ſtoßt, ſtatt ſtößt, ſich durch die ganze Schrift hindurchzieht, mag als ein Beleg für die Schülerhaftigkeit derſelben auch im Sprachlichen und Styliſtiſchen dienen); doch erhält unter den praktiſchen auch die Philoſophie der Natur (!) einen Platz. Die Ordnung nämlich, oder vielmehr die wilde, für Ordnung ſich ausgebende Unordnung, in welcher der Verf. die praktiſchen Disciplinen auf einander folgen läßt, iſt dieſe: 1) Lehre vom Willen oder Syſtem der reinen Willensbeſtimmungen *) (das Eine, das Böſe, das Gute, das Sollen, die Willkühr, die Freiheit, die Glückſeligkeit, das Uebel, das höchſte Gut), 2) die Philoſophie der Natur, 3) die Philoſophie des Rechts, 4) die Philoſophie der Religion, 5) die Philoſophie der Kunſt. Einen Gedanken, der den Verf. bei dieſer Anordnung geleitet hätte, würden wir uns

*) Haben dem Verf. bei dieſem Anfange mit dem „Willen" etwa unverſtandene Berichte über die gegenwärtige Lehre Schellings vorgeſchwebt?

vergeblich bemühen aufzuzeigen; und eben ſo vergeblich würde es ſein, irgend eine verſtändige Conſequenz darin zu ſuchen, wenn der Vf. nun erſt, nachdem er alle realen Disciplinen der Philoſophie bereits im Rücken hat, den Uebergang zu einem Capitel macht, welches er ſchlechthin „die Philoſophie“ überſchreibt; als ob alles Vorhergehende noch nicht Philoſophie geweſen ſei. Unter der Kategorie der Philoſophie nämlich handelt er die rein theoretiſchen Disciplinen, als: 1) die Pſychologie, 2) die Logik und die Metaphyſik (dieſe beiden jedoch nicht etwa als Eins, ſondern getrennt von einander) *), 3) die Erkenntnißlehre, ab; die letztere dient ihm zugleich, — wie es ſcheint, nur weil ihm die Luſt oder Kraft ausgegangen iſt, noch weitere Kategorieen auszuſinnen — als Repräſentantin für ſämmtliche Erfahrungswiſſenſchaften. Seinem eigenen Geſtändniſſe in der Vorrede zufolge (S. XX) hat ſich der Verf. „von der Idee der Hegel'ſchen Phänomenologie bei Ausarbeitung der vorliegenden Schrift leiten laſſen.“ Ein Geſtändniß, welches ſich ſonderbar genug ausnimmt, da in Einem Athem darauf folgt, daß die Entwicklung des genannten Werkes „das fortwährende Durcheinanderwirren einer idealen und realen Geſchichte

*) Die weitere Eintheilung, die der Verf. von der Metaphyſik beliebt, giebt eine gar anmuthige Probe von ſeinem Scharfſinne bei dergleichen Anordnungen, und von der Art und Weiſe, wie er ſeine Vorgänger zu benutzen weiß. Der Verf. unterſcheidet nämlich a) Ontologie, b) Eidologie, c) Monadologie. Fragt man, was denn dies heißen ſolle „Eidologie:“ ſo erhält man zur Antwort: die Lehre vom Dinge. Das platoniſche εἶδος nämlich ſei nichts Anderes, als der metaphyſiſche Begriff des Dinges (sic). Das Wahre iſt, daß der Verf. Herbart, dem er S. 167 u. a. große Lobſprüche macht, nicht umſonſt geleſen haben wollte; da er nichts von ſeinen Gedanken brauchen konnte, ſo meint er wenigſtens ein Wort von ihm entlehnen zu müſſen und greift komiſcher Weiſe nach einem ſolchen, welches Herbart — gar nicht kennt. Eidolologie nämlich heißt das Wort, welches der Verf. meint, bei dieſem Denker (von εἴδωλον), nicht Eidologie.

des Selbſtbewußtſeins" ſei, ein Tadel, der in aller Eile, wohl nur um der Bequemlichkeit der Abfertigung willen, gleich auch mit auf Hegels „Encyklopädie" (woher in aller Welt mag der Verf. in Erfahrung gebracht haben, daß Hegels Encyklopädie eine „Geſchichte des Selbſtbewußtſeins" ſei?) erſtreckt wird. So ſpringen dieſe Leute mit ihrem Meiſter um, ſie, die ſich berechtigt meinen, den redlichſten Arbeitern, welche die philoſophiſche Literatur, wenigſtens die jüngere, dermalen aufzuweiſen hat, den Vorwurf zu machen, daß ſie es ſich mit der Widerlegung Hegels „leicht gemacht"! — Fragt man übrigens, was denn der Verf. Hegel'n, aus deſſen Schriften er ſich, bei völligem Unvermögen zum Verſtändniſſe der dialektiſchen Methode dieſes Denkers, die Berechtigung zu einem ſo kunterbunten Verfahren herausgeleſen hat, eigentlich verdankt; ſo möchte ſich dies, abgeſehen von einigen Beſonderheiten, z. B. in der Rechtsphiloſophie, der er auf ſeine Weiſe noch am meiſten ein ernſthaftes Nachdenken zugewandt zu haben ſcheint, und einer Menge einzelner, ganz cruder Entlehnungen, im Ganzen und Allgemeinen auf die Schlagworte: „Reflexion in ſich" und „Aufhebung der Reflexion" reduciren. Durch die allzeit bereite Anwendung dieſer Worte iſt es dem Verf. in der That ganz allein gelungen, den ſtockenden Gedankengang des Werkes in Bewegung zu erhalten, und den, freilich nur ganz oberflächlich bleibenden Schein, hervorzurufen, als ob das Ganze wirklich eine Entwicklung des am Anfange ausgeſprochenen Gedankens ſei. Es iſt ergötzlich, dem Verf. nachzurechnen, wie oft und in wie ganz verſchiedenen Zuſammenhängen, wie zu wiederholten Malen in ganz verſchiedenartiger Bedeutung, ſogar auf derſelben Seite, in demſelben Paragraphen, er ſich dieſer Kunſtausdrücke, wie einer magiſchen Formel, bedient, aller Orten mit der Prätention, durch ſie den innerſten wiſſenſchaftlichen Kern des jedesmaligen Zuſammenhangs zu Tage zu bringen.

Bei dieſem nicht eben empfehlenden Urtheile, welches wir über die zuletzt beſprochene Schrift fällen mußten, wird es überraſchen, wenn wir derſelben in allem Ernſte noch den Vorzug

geben vor gewiſſen andern Produktionen der jüngſten Hegel'ſchen Literatur, welche durch ihren engern Anſchluß an die Darſtellung des Meiſters einem ähnlichen Tadel ſich zu entziehen ſcheinen. Während man nämlich in jener, bei aller Erudität der Ausführung, doch eine gewiſſe Natürlichkeit der Anſchauung und einen wirklich philoſophiſchen Trieb nicht verkennen kann, welcher zu der Hoffnung berechtigt, daß ihr Verf. bald ſelbſt zur Einſicht in die Mängel ſeines erſten, jugendlichen Verſuchs gelangen wird: ſo geben die Erſcheinungen, welche wir hier meinen, das widrige Schauſpiel einer Verſchrobenheit und aufgeblaſenen Unnatur, aus der es ſchwer fällt, die Möglichkeit einer Rettung für ihre Verfaſſer abzuſehen. So unter andern ein Werk, welches theils durch den Inhalt, den es zu geben verſpricht, theils durch den Namen ſeines Verfaſſers, der, noch ehe ihn das Publicum als Schriftſteller kannte, vielfach von der Partei gefeiert und geprieſen worden iſt, vor andern die Aufmerkſamkeit auf ſich ziehen mußte, die Bearbeitung der Logik von K. Werder *)! — Es iſt zum erſten Male, daß innerhalb der Anhängerſchaft Hegels der Verſuch gemacht wird, diejenige Disciplin, welche den eigentlichen ſpekulativen Kern ſeiner Philoſophie ausmacht, von deren Anerkennung oder Nichtanerkennung in der Geſtalt, die er ihr gegeben, das Beſtehen oder Nichtbeſtehen ſeines Syſtems in ſeiner geſchichtlichen Beſonderheit abhängt, zum Gegenſtande einer neuen, ausführlichen Darſtellung zu machen. Selbſt eine blos compendiariſche Bearbeitung dieſer Wiſſenſchaft war nach Hegel und in ſeinem Sinne nicht wieder verſucht worden, bis vor Kurzem der von Prof. Erdmann zum Behufe ſeiner Vorleſungen abgefaßte Grundriß **) erſchien; ein Büchlein, dem, wer dem Verf. ſeine Vorausſetzung zugiebt, daß die Hegel'ſche Logik in ihren Haupt- und Grund-

*) Logik. Als Commentar und Ergänzung zu Hegels Wiſſenſchaft der Logik. Erſte Abtheilung. Berlin 1841.

**) Grundriß der Logik und Metaphyſik. Für Vorleſungen. Halle 1841.

zügen die wahre Geſtalt der Metaphyſik enthalte, diejenige, bei der es für alle Zeiten ſein Bewenden haben müſſe, bei unbefangenem, durch den Parteigeiſt, der gerade dieſen Denker, unſtreitig einen der achtungswertheſten, gründlichſt durchgebildeten der älteren Hegel'ſchen Schule, zum Gegenſtande ſo gehäſſiger Angriffe von Seiten der jüngern Fraktion gemacht hat, ungetrübtem Urtheile, wegen der Klarheit, Präciſion und umſichtigen Verſtändigkeit ſeiner allerorten wirklich durchdachten, wenn gleich zum bei weitem größern Theile Hegel nur nachgedachten Darſtellung, ſeinen Beifall nicht wird verſagen können. — Mit wie viel größeren Anſprüchen, einer ſo ſchlichten, nur auf das nächſtliegende Lehrbedürfniß berechneten Arbeit gegenüber, das Buch von Werder auftritt, iſt ſchon daraus abzunehmen, daß es, in dem bis jetzt allein erſchienenen, allerdings nicht ſehr umfangreichen, erſten Bande (231 weitläuftig gedruckte Seiten, wovon noch ein beträchtlicher Theil mit ausgezogenen langen Stellen aus Hegel und andern Philoſophen angefüllt iſt), nur den erſten Abſchnitt des erſten Theils der Hegel'ſchen Logik, die Lehre von der Qualität, abhandelt, ſo daß wir alſo, wenn das Ganze mit gleicher Ausführlichkeit behandelt werden ſollte, uns auf ein Werk von neun Bänden gefaßt zu machen hätten. In der That, die Anſtalten, die hier gemacht ſind, gemacht von einem Jünger, welcher, dem Vernehmen nach, einen jahrelang andauernden Fleiß faſt ausſchließlich dem unermüdlich wiederholten mündlichen, von glänzendem Erfolge, ſo erzählte man ſich, gekrönten Vortrage dieſer Wiſſenſchaft zugewandt hatte, berechtigten zu mehr als gewöhnlichen Erwartungen. Sie berechtigten mindeſtens zu der Erwartung, daß wir hier einen ernſten, durchgreifenden Verſuch antreffen würden, die Einwürfe, welche gegen die vom Verf. adoptirte Geſtaltung der Wiſſenſchaft ſo vielfach und, zum Theil wenigſtens, in ſo gediegenem wiſſenſchaftlichen Zuſammenhange, mit ſo unleugbarem Verſtändniſſe der bekämpften Lehre, erhoben worden ſind, gründlich zu beantworten, und die Wiſſenſchaft in Zukunft gegen ſie ſicher zu ſtellen. In dieſer Erwartung findet

ſich der Leſer des Buches getäuſcht, und wohl dem Verf., wenn dieſer negative Vorwurf einer getäuſchten Erwartung der einzige wäre, den man gegen ihn zu erheben fände!

Von dem Tone, in welchem das Buch geſchrieben iſt, giebt ſogleich das „Vorwort“ einen erbaulichen Vorſchmack. Es hebt an mit den Worten: „So wie einer nur ſtrebt, ſich frei zu machen im Geiſte und das Göttliche an ſich zu erfüllen, gleich kommen die Leute des Buchſtabens, die eigentlich Todten, und ſchelten auf ihn los und verketzern und verdammen ihn.“ Was ſoll man von dem Geſchmacke, von dem geſunden Sinne eines angehenden Schriftſtellers denken, der mit einem ſolchen Stoßſeufzer ein Werk von wiſſenſchaftlichem Inhalte eröffnet, von einem Inhalte, den, wenn er mit dem ruhigen Ernſte behandelt wird, der für ihn gehört, zu verketzern und zu verdammen wahrlich noch Niemandem eingefallen iſt? Weiter ergeht ſich der Verf. über die Ehre, ein Freigeiſt zu ſein und zu heißen, — wobei er jedoch zu erinnern nicht unterläßt, daß dieſer Name jetzt obſolet geworden iſt. — „Schande und Schmach ſei es allein, ein Sclavengeiſt zu ſein.“ In der That eine Bemerkung, die, ſo wie die vorhergehende Anpreiſung des „ſich frei zu machen Strebens im Geiſte,“ trefflich einem Werke anſteht, welches, ſo viel an ihm iſt, die Wiſſenſchaft in ein gänzlich unfreies Verhältniß zu einem Einzelnen ihrer Heroen ſtellt! „Wer in der That des Gottes voll iſt, der kann darauf rechnen, als Atheiſt verſchrieen zu werden“, ſo meint der Verf.; er ſelbſt dagegen findet kein Arg darin, diejenigen, welche die unmittelbare Gegenwart des Herrn in Hegels Logik nicht empfinden wollen (denn von wem ſonſt könnte verſtändiger Weiſe in dieſem Zuſammenhange die Rede, oder wer ſonſt könnte unter denen gemeint ſein, die „wenn Er ſich ihnen naht, vor ihm fliehen und ſchreien: er iſt es nicht“?), als noch etwas viel Aergeres, denn bloße Atheiſten, zu verſchreien. Er bezeichnet ſie nämlich, — und dieſe Bezeichnung ſchließt das Vorwort, — als ſolche, die „gerade dadurch dem Herrn das härteſte Kreuz auferlegen,“ daß nämlich der Herr „um ſeiner Gnade und Liebe

image
not
available

Dem Verf. iſt es eine Kleinigkeit, zu wiederholten Malen (S. 16. 20. u. 24.) mit den emphatiſcheſten Wendungen den Anfang des logiſchen Denkens in Hegels Sinne, als den „Entſchluß zur Menſchheit, zur Humanität" zu bezeichnen („die Ueberzeugung haben, daß der Geiſt Alles iſt, nur das heißt ein Menſch ſein, dieſe göttliche Ueberzeugung erzeugt erſt den Menſchen" — wie geht es doch zu, daß nicht ſchon längſt Alle, die nicht bei Hegel, oder bei Hrn. Werder Logik gehört haben, auf allen Vieren einhergehen?). Da ihm das wiſſenſchaftliche, logiſche Erkennen mit der Vernunft ſelbſt für gleichbedeutend gilt, ſo muß er auf die Frage nach den Gränzen der menſchlichen Erkenntniß überhaupt zu ſprechen kommen. Ueber dieſe läßt er ſich folgendergeſtalt vernehmen (S. 27 f.): „Die Schranken der Philoſophie kenne ich ſo gut, als man ſie mir ſagen kann; aber ich weiß zugleich, daß es die Schranken des Wiſſens überhaupt, die Schranken des Geiſtes, und ſomit die Schranken desjenigen ſind, was wir das Göttliche in uns nennen. Von einem göttlichen Geiſte, der ſich nicht im Menſchengeiſte, in der äußern und in der innern Welt offenbarte, weiß ich nicht. Was uns Wahrheit iſt, das iſt es durch den Geiſt, und was wir vermögen, das vermögen wir nur in ihm. Nicht einen Grashalm ſind wir im Stande, aus ihm zu ſchaffen, ſondern nur Gedanken, nur uns ſelber, nur den Geiſt aus dem Geiſte. Daß das Allgemeine ſich zum Individuellen entwickeln muß, oder mit andern Worten, daß eine Natur ſein muß, den Gedanken dieſes Proceſſes, den Geiſt dieſes unendlichen Lebens können wir faſſen und begreifen; aber das Wie dieſer Wandlung der Idee in die Realität, dies Uebergehen ſelbſt, das iſt es, was wir nicht wiſſen von Gott, weil wir es nicht wiſſen von uns, weil wir's nicht machen können; denn Alles, was wir frei aus uns zu erſchaffen mögen, iſt ein idealiſcher Leib." Was ſagen uns dieſe ampullae et sesquipedalia verba Anderes, als das Wohlbekannte, was der Verf. allzugern nicht ſagen möchte, daß ſich mit der Logik nichts Reales erzeugen läßt?

Von dem übrigen Inhalte des vorliegenden Bändchens

werden unſere Leſer, nach den gegebenen Proben, ſchwerlich noch begierig ſein, etwas Weiteres zu vernehmen. Daß der Verf. kluger Weiſe ſich enthalten hat, auf irgend eine Verhandlung oder Auseinanderſetzung mit den Gegnern ſeines Meiſters einzugehen, haben wir ſchon bemerkt. Die Berechtigung zu dieſem Schweigen hat er ohne Zweifel in der hochfahrenden Abfertigung gefunden, welche dieſen Gegnern bereits durch Andere ſeiner Glaubensgenoſſen geworden iſt. In der That war ihm damit kein geringer Gefalle geſchehen; denn die Rückſichtnahme auf jene Gegner würde ihn genöthigt haben, aus der ſublimen Sphäre des Schwärmens und Phantaſirens über die logiſchen Kategorieen, in der er allein ſich heimiſch findet, auf die ebene Erde wiſſenſchaftlicher Proſa herabzuſteigen. Um ſo weitläufiger iſt er im Ausziehen und Commentiren nicht etwa nur einzelner Ausſprüche, ſondern ganzer, langer Paſſagen ſeines Meiſters; allenthalben ſind dieſe es, woran er ſeine Betrachtung knüpft, und ſonach deren Unſelbſtſtändigkeit auch äußerlich zur Schau trägt. Doch wagt er an einigen Stellen, Hegel'n zu widerſprechen; mit welchem Glücke, möge man aus folgendem Beiſpiele beurtheilen. An dem Ausſpruche dieſes Denkers, daß „die Unbeſtimmtheit oder abſtrakte Negation, welche das Sein an ihm ſelbſt hat, es ſei, was die äußere und innere Reflexion ausſpricht, indem ſie es dem Nichts gleich ſetzt, es für ein leeres Gedankending, für Nichts erklärt," nimmt der Verf. Anſtoß, aus dem Grunde, weil — man höre! — „das nur leere Gedankending ſich nie zum Werden entwickeln könnte" (S. 50). Um nur einigermaßen verſtändlich zu machen, was er mit dieſem (ſchon in ſeinem Ausdrucke, ſeiner Wendung nicht gegen Hegels directen, ſondern gegen die indirecten, als Ausſpruch der „Reflexion" von ihm angeführten Worte, äußerſt incorrecten) Widerſpruche wollen kann, müſſen wir hinzuſetzen, daß der Verf. im Vorhergehenden einen ſehr ſubtilen Unterſchied zwiſchen „Nichts" und „Gar-Nichts" gemacht, und zu bemerken gegeben hatte, das Sein, wenn es nicht, nach Hegel, als Nichts gefaßt werde, ſei gar Nichts. Als dieſes „Gar-Nichts" nimmt

er hier das „Gedankending" der Reflexion, und er will alſo ſagen: um zum Werden ſich fortbeſtimmen zu können, dürfe nicht Ernſt damit gemacht werden, das Sein zu vernichten; allerdings dürfe und müſſe man dazu fortgehen, das Sein als Nichts zu ſetzen; aber man müſſe ſich wohl hüten, dieſes Nichts mit dem Gar-Nichts, mit dem bloßen Gedankendinge zu verwechſeln; daſſelbe ſei vielmehr etwas ſehr Poſitives, weit poſitiver, als das Sein an ſich ſelbſt. „Nicht durch das Nichts werde das Sein als der nur leere Gedanke erklärt, ſondern eben als Nichts erkläre das Sein ſich ſelbſt vielmehr als der ſich mit ſich erfüllende Gedanke, und einzig und allein als dieſer ſei es das Werden." Wenn dieſe Worte überhaupt einen Sinn haben, ſo iſt es dieſer, daß das Nichts, von dem Hegel ſpricht, nicht wirklich Nichts, ſondern vielmehr ein myſtiſches Etwas iſt; daß heißt mit andern Worten, daß der Verf., um Hegels Gedanken ſeinem phantaſtiſchen Radotiren anzupaſſen, ihnen die dialektiſche Spitze abbrechen und ihren klaren, ſpekulativen Kern in Nebel und Rauch verſchwinden laſſen muß. — Kaum brauchen wir nach dieſem Allem noch zu bemerken, daß es dem Verf. bei allem Wortſchwall nirgends gelingt, eine Beſtimmtheit der einzelnen Kategorieen, einen feſten Unterſchied derſelben unter einander aufzuzeigen. Er ſagt bei jeder neuen Kategorie mit veränderten Worten immer wieder das Nämliche, was er bei den vorhergehenden geſagt hat, obwohl er freilich dabei nicht müde wird, uns zu verſichern, daß er in der That etwas Anderes ſage. Die Verlegenheit, die fehlende Beſtimmtheit des Begriffs durch eine ſcheinbare Beſtimmtheit des Ausdrucks zu verbergen, äußert ſich in dem unaufhörlichen Unterſtreichen oft der bedeutungsloſeſten Worte und Sätze, hin und wieder mit einem ſehr naiven Hinweiſen auf die Verſchiedenheit des Wortes, da wo es gälte, die Verſchiedenheit des Begriffs aufzuzeigen; wie z. B. S. 204: „Sagen wir denn nur: Seiendes? Nein, wir ſagen: Fürſichſeiendes." Selbſt die Anführung älterer Philoſophen, von der man noch am erſten einige Aufklärung über den Sinn der

einzelnen Kategorieen erwarten könnte, wird unter den Händen des Verf. zu etwas nur noch mehr Verdunkelndem, theils durch die unpaſſende Wahl der angeführten Philoſopheme (ſo, wenn das Cogito ergo sum des Descartes zur Erläuterung des Hegel'ſchen „reinen Sein," oder wenn die Leibnitz'ſchen Lehren von den Monaden, vom zureichenden Grunde u. ſ. w. zur Erläuterung des Begriffs der „Grenze" herbeigezogen werden), theils, wo die Wahl des Anzuführenden durch den Vorgang Hegels beſtimmt iſt, durch die verwirrenden, aus Allem Alles machenden und in Allem Alles findenden Commentare, die der Verf. beizufügen nicht ermangelt.

Von der Anklage, ſolches Unweſen verſchuldet zu haben, kann die Hegel'ſche Logik, in der Geſtalt, wie ſie noch immer von der Schule gelehrt wird, inſofern nicht frei geſprochen werden, als ſie fortwährend dazu reizt, ja nöthigt, in den metaphyſiſchen Gedanken, die mit der reinſten Klarheit der Abſtraction, mit der äußerſten Nüchternheit gedacht ſein wollen, etwas Ueberſchwängliches, Myſtiſches zu ſuchen, und d a r i n erſt die eigentliche Bedeutung dieſer Gedanken zu ſetzen. So lange man fortfährt, die metaphyſiſchen Kategorieen für etwas Anderes, als bloße F o r m e n (freilich darum nicht blos ſubjektive) des Seins und des Erkennens auszugeben; ſo lange man darauf beſteht, in ihnen zugleich die höchſte Realität, den eigentlichen Inhalt alles Erkennens zu erblicken, und in d i e ſ e m Sinne auf der Ineinsbildung der Metaphyſik mit der Logik, auf dem abenteuerlichen Cultus einer logiſchen „Idee", die Eins und doch auch wieder nicht Eins mit der Gottheit ſelbſt ſein ſoll, beharrt, ſo lange man endlich in dem Inhalte der Metaphyſik nicht blos die abſolute N o t h w e n d i g k e i t des Denkens und des Seins, ſondern, als Eins und Daſſelbe mit dieſer Nothwendigkeit, auch die abſolute F r e i h e i t des Geiſtes dargeſtellt und verwirklicht ſehen will: ſo lange werden dergleichen Verzerrungen der großartigen, aber, man ſollte es ſich endlich eingeſtehen, von Unklarheit, Verworrenheit und Willkühr keineswegs freizuſprechenden Gedankengebilde Hegels

nicht ausbleiben. Allerdings, der Misbrauch (daß es ein Misbrauch ſei, werden in dieſem Falle ohne Zweifel alle beſonnenen Glieder der Schule bereitwillig eingeſtehen) beweiſt an ſich ſelbſt nichts gegen die Wahrheit der Sache; immer jedoch bleibt es ein bedenkliches Zeichen, wenn es innerhalb einer zur Schule conſtituirten philoſophiſchen Richtung einer Individualität, wie der des Hrn. Werder gelingen kann, in ſo hohem Grade die Aufmerkſamkeit auf ſich zu ziehen und ein günſtiges Vorurtheil von ſich zu erwecken.

(Der Schluß folgt.)

Sinnſtörende Druckfehler in den erſten Artikeln:

Im erſten Artikel (Bd. VI. H. 2.) S. 296. Z. 13. v u. ſtatt Theologie l. Teleologie.

Im dritten Artikel (Bd. VII. H. 2.) S. 277. Z. 13. iſt betrachtet zu ſtreichen.

K. F. E. Trahndorff, wie kann der Supranaturalismus ſein Recht gegen Hegels Religionsphiloſophie behaupten? eine Lebens- und Gewiſſensfrage an unſre Zeit; Berlin, bei Fr. Hentze 1840.

Recenſirt
von
Dr. Anton Günther in Wien.

Einleitung.

Das Ungewiſſe: Ob das Fragezeichen des Titels nicht etwa ein Ausrufungszeichen zum unſichtbaren Begleiter habe, verliert ſich für den Leſer ſchon auf der erſten Seite der Vorrede, die der Verfaſſer als einen Nachtrag zur Einleitung, dieſer vorangeſtellt. „Meine Schrift iſt gegen Hegel gerichtet, (heißt es), ſie macht Anſpruch, den Grundfehler des Hegel'ſchen Syſtems aufzudecken, und die dadurch bedingten Irrthümer nachzuweiſen." Ferner: „Was ich aber irgend gegen Hegel geſagt, trifft nicht etwa ihn zu Gunſten früherer Syſteme, oder irgend eines gegenwärtigen Philoſophirens außer der Hegel'ſchen Schule, ſondern mein Tadel trifft in ihm das Philoſophiren überhaupt, ſofern es noch nicht frei geworden iſt vom alten Irrthume, an welchem die Philoſophie ſeit Jahrtauſenden kränkelt, und durch welchen ſie immer noch die Quelle der Verirrung und des innern Zwieſpaltes iſt ſtatt Vollendung des Bewußtſeins, die Wiſſenſchaft des Wiſſens." Deſto befremdender müſſen es die Leſer finden, wenn ſie in der Einleitung (unter der Aufſchrift: Tendenz der Schrift und Weſen des Streits zwiſchen Kirche und Philoſophie) leſen: „Wenn ich mich mitten in dieſen Wirrwarr hinauswage, um auch ein Wort mitzuſprechen; ſo muß ich im Voraus unumwunden erklären: daß ich durchaus nicht Anſpruch mache, als Richter in dem Streite

aufzutreten; noch weniger aber wünſche ich dafür angeſehen zu werden, als hätte ich entſchieden für irgend eine Partei die Waffen ergriffen.“ Die erſte Hälfte dieſer Erklärung wird dem Verfaſſer jeder Leſer gern aufs Wort hinnehmen, auch bevor er die Stelle in dieſer Schrift gefunden, die derlei Streiter und Streitſachen einem höhern Richter anheimſtellt.

Aber warum will der Verfaſſer nicht als ein ſolcher angeſehen werden, der entſchieden für die Partei der Supranaturaliſten das Wort genommen? Etwa deshalb, weil er glaubt, ſeine Unterſuchung eine kritiſche inſofern nennen zu dürfen, als er die Sache beider Parteien prüfe, „ohne unmittelbar das volle Recht bei einer vorauszuſetzen?“

Solch ein Verfahren iſt allerdings ſehr löblich bei einer Unterſuchung wie die vorliegende; aber das kann ihn ſo wenig hindern, nach gepflogener Unterſuchung ſich unter die Fahne der einen von beiden Parteien zu ſtellen, als uns verargt werden kann, den Verfaſſer als entſchiedenen Streiter anzuſehen und die Mittheilung ſeiner Motive mit Danke anzunehmen. Er iſt's ja ſelber, der da zu Anfange der Einleitung die Frage: Was iſts, das ſo Viele auf dem Wege zur Entſchiedenheit für den Supranaturalism zurückhält und ſie in einem Schwanken zwiſchen dieſem und dem Rationalism feſtbannt? mit dem harten Worte beantwortet: „Die falſche Schaam der Zeit iſt es!“ Doch wozu dieſe unſre Einleitung?

Einmal dazu, um dem Verfaſſer vorn herein zu verſichern, daß wir ihm für unſern Theil ſeine Bitte an die Leſer nicht gewähren können, ſein etwaiges Verhältniß zu den Parteien gänzlich zu ignoriren. — Ferner zu der Verſicherung, daß er durch ein etwaiges Geſtändniß, z. B. im Supranaturalism ſeiner Kirche geboren und erzogen worden zu ſein, bis zur Zeit, wo die Selbſterziehung des Menſchen anfängt, gar nicht bei uns verloren haben würde. Sein Wort iſt vielmehr zugleich das unſere: „Meine Gründe müſſen mich rechtfertigen“, wenn wir auch noch das hinzuſetzen dürfen: Was aber kann jene Gründe rechtfertigen?

Es gibt für uns nichts Abgeſchmackteres und Verbrauchteres, als das vornehme Gewäſch von dogmatiſcher Befangenheit oder kirchlicher Gefangenheit. Es iſt das alte Lied der Spieluhr, in jenem Armſeſſel kunſtreich angebracht, in welchen ſich die Denkfaulheit und der Gedankendünkel zu ſetzen pflegen, wenn ſie, zur Zeit ihrer Sieſta, von der Flora der Gedankenfreiheit außerhalb dem Gottesacker der Kirche ſüße Träume ſich verſchaffen möchten.

Wir wollen damit jene Befangenheit gar nicht unter die Unmöglichkeiten zählen. Aber das müſſen wir verneinen, daß der Fremdling beſſere Auskunft über irgend ein Vaterhaus zu geben wiſſe, eben weil er Fremdling iſt, als die Kinder des Hauſes ſelber, wenn es auch unter dieſen dem einen oder dem andern je eingefallen wäre, eine Hühnerſteige im alten Weichbilde höher als die Jacobsleiter anzuſchlagen.

Jene Bitte des Autors kann aber ihren Grund noch darin haben, daß er zwar mit der falſchen Schaam, gegenüber der Hegel'ſchen Jüngerſchaft, fertig geworden, nicht ſo aber gegenüber der ſupranaturaliſtiſchen Brüdergemeinde. Unſre Vermuthung ſtützt ſich auf die Stelle in der Einleitung S. 15—19, wo der Verfaſſer ſein unparteiiſches Benehmen gegen beide Parteien rechtfertigt. „Die Hegel'ſche Schule glaubt, in dem Streite zwiſchen Religion und Wiſſenſchaft, den Triumph feiern zu können; dennoch ſchweigt die Gegenpartei nicht, ſondern tritt immer wieder ernſtlich gegen die letzte Entſcheidung durch die Philoſophie auf. Indeſſen werden ihre Angriffe mehr mit Spott, als durch Widerlegung zurückgewieſen. Spräche ſich auch in den Angriffen der Antihegelianer nichts weiter aus, als dieſes Bewußtſein, ſo müßte uns dieſes ſchon dazu verpflichten, nach dem Grunde deſſelben zu forſchen, und ihnen dadurch Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen. Den Grund aber, wie bisher, nur in dem Unvermögen: die unwiderlegbare Wahrheit des Hegel'ſchen Syſtems, und hiermit zugleich die Entſcheidung des Streits zu begreifen, vorauszuſetzen, dazu ſind wir als unbefangene Beobachter und unparteiiſche Wahrheitsfreunde durchaus

nicht berechtigt. Soll unſre Unterſuchung wirklich unparteiiſch ſein, ſo müſſen wir den Gegnern der Hegel'ſchen Philoſophie ein Princip zutrauen, auch wenn ſie ſich deſſelben nicht beſtimmt bewußt ſein ſollten."

Der Supranaturalism darf ſich daher nicht mehr auf Gefühl und Glauben berufen, ohne ſein Recht zu dieſer Berufung zu beweiſen. Die ſcheinbare Principloſigkeit der Kirche auf wiſſenſchaftlichem Standpunkte war ja bisher der Hauptvortheil der Hegel'ſchen Schule. Noch ſetzt der Verfaſſer S. 13 beſchwichtigend hinzu: „Der Streit zwiſchen Religion und Wiſſenſchaft, inſofern er als ein welthiſtoriſcher zu betrachten ſei, verhalte ſich nicht ganz ſo, wie der Streit zwiſchen der proteſtantiſchen und katholiſchen Kirche. In dieſem fänden die Individuen der ſtreitenden Parteien ihren Stützpunkt innerhalb ihrer Confeſſion. Dieſe hält ſie und trägt ſie, gegenüber der feindlichen, und erhält ſo den Streit nothwendig offen für die endliche Entſcheidung Gottes in der Weltgeſchichte. Jener Streit aber kann und muß durch Vollendung des Bewußtſeins, mithin durch ſtrenge Prüfung der temporairen Philoſophie, entſchieden werden." — Und gleichſam, als ob der wohlmeinende Verfaſſer, bei aller Unparteilichkeit, doch die Worte von ſeiner eigenen Partei vernommen hätte: „das iſt eine harte Rede — wer kann ſie hören!" ſo ſetzt er endlich noch calmirend hinzu: „Die Kirche ſelbſt, inſofern ſie das Recht behauptet, als ein unmittelbares Werk Gottes angeſehen zu werden, wird nur jene Philoſophie anerkennen, die mit ihr im vollkommenen Einklange ſteht, wird nur ſie als die wahre, und gleich dem Leben der Kirche unvergängliche, allzeitige anerkennen."

„Sie wird ſich deßhalb gegen ein feindliches Syſtem derſelben nicht etwa dadurch ſchützen, daß ſie ſich vertheidigt, oder ſich wohl gar ſelbſt philoſophiſch zu begründen ſucht. Dies wäre gegen ihre Würde; denn ſie ſteht ſchon feſtgegründet. Auch würde ſie dadurch der Philoſophie ein gefährliches Vorrecht einräumen. Die Kirche wird vielmehr das allgemeine Recht üben: das philoſophiſche Syſtem zu prüfen. Der Theologe

alſo, wenn er an dieſe Prüfung ſich wagt, thut es nur als Philoſoph, und ſomit auf dem wiſſenſchaftlichen, nicht aber auf dem kirchlichen Standpunkte." — So unſer Verfaſſer, dem herzlich Glück zu wünſchen iſt zu ſeinem Unternehmen, ſeiner Partei das Princip ihrer Proteſtation zum Bewußtſein zu bringen; vorausgeſetzt, daß die Geiſtesfaſſung derſelben ihn zu jenen Aeußerungen nöthigte, in denen er das Wort: philoſophiſche Begründung und Prüfung, wie die Kammerzofe eine Stecknadel, in den Mund nimmt, nämlich ſo, daß vom Kopfe derſelben Nichts zu ſehen iſt. Denn ihm, dem angeblich Vertrauten mit der Natur des Bewußtſeins, dürfen wir doch zutrauen: daß er zwiſchen factiſcher Gründung und wiſſenſchaftlicher Begründung zu unterſcheiden wiſſe, weil Etwas beweiſen, und dieſes Etwas zur Exiſtenz bringen, nur von der gelehrten Ignoranz confundirt werden kann, wie es leider bei dieſer an der Tagesordnung iſt. — Wir unſrerſeits können ihm verſichern, daß es derlei Aeußerungen durchaus nicht geweſen, die uns bewogen, ſeiner Lebens- und Gewiſſensfrage unſre ganze Aufmerkſamkeit zu ſchenken, wohl aber die Behauptung: daß der Streit zwiſchen Religion und Wiſſenſchaft (beſſer, zwiſchen Theologie der Kirche und der der Philoſophie) durch die (theoretiſche) Vollendung des Bewußtſeins entſchieden werden könne und müſſe.

Auch hoffen wir, daß der Verfaſſer dieſem Geſtändniſſe Glauben ſchenken werde, wenn er ſich erinnert, was er zum Schluſſe ſeiner Schrift ſagt: „In der neuern Zeit zeigen ſich in der Hierarchie der römiſchen Kirche Spuren großer Geneigtheit, die Hegel'ſche Philoſophie in ſich aufzunehmen. Und warum? Um die Tendenz der Letztern zur Erſtarrung in dem Allgemeinen (Begriffe) mit der Tendenz der Kirche zur Glaubenserſtarrung zu neutraliſiren. Hegels Anſpruch: das Chriſtenthum als Vernunftoffenbarung, ohne Bibel, rein aus der Vernunft zu conſtruiren, bietet der Satzung der römiſchen Hierarchie, welche den Laien die Bibel verbietet, die Hand." — Was für eine falſche Schaam der Verfaſſer in dieſer

Conſtellation der neuen Schule mit der alten Kirche (die beide nach ihm auf eine chineſiſche Verknöcherung und Erſtarrung des chriſtlichen Geſammtlebens hinarbeiten) überwunden zu haben glaubt, das dürfte wohl ſchwer zu errathen ſein; wenn es nicht der Reſpect ſein ſollte vor der alten Behauptung aus den Tagen der Reformation: daß die römiſche Hierarchie der leibhafte Antichriſt ſei, und deshalb auch mit allen Unternehmungen des Antichriſtes gegen das Wort Gottes leicht gemeine Sache machen könne.

Doch dem ſei, wie ihm wolle — wir wenigſtens ſchämen uns nicht, die Aeußerungen des Verfaſſers über das Weſen des Streites zu unterſchreiben, wenn er ſagt: „dieſer Streit datirt ſich von der Zeit her, als gewiſſe Zweifel, die ſchon lange im Innern Manches gekämpft, wirklich zu Tage kamen und mit Beifall aufgenommen wurden. Dieſe Zweifel betrafen das Wunder — oder — den wunderbaren Urſprung der chriſtlichen Religion d. h. den Supranaturalismus derſelben. Wir können das Weſen des Streites immer noch in dem Gegenſatze: Supranaturalism und Rationalismus ausſprechen, nur, daß er ſich jetzt bis zur nothwendigen Entſcheidung hingearbeitet hat.“

Wenn aber der Verfaſſer noch überdies hinzuſetzt, daß dieſer kirchlich-theologiſchen Bezeichnung des Gegenſatzes ſich noch eine philoſophiſche und eine populäre an die Seite ſtellen, jene in der Frage: iſt Religion eine bloß ſubjektive Erſcheinung, oder hat ſie objektive Gültigkeit? dieſe in der Frage: iſt Religion göttlichen Urſprungs, oder iſt ſie Menſchenwerk? — und endlich: „daß alle drei Bezeichnungen eine und dieſelbe Forderung an die Religion machen, nämlich: daß dieſe keine ſubjektive Erſcheinung ſei, ſondern objektive Gültigkeit habe:“ ſo müſſen wir ihm vorhinein verſichern (damit er wiſſe, mit wem er es zu thun habe), daß dieſe Forderung an die Religion von der Wiſſenſchaft erfüllt werden könne, ohne deshalb ſchon von der Religion mit göttlichem Urſprunge den menſchlichen Urſprung ſchlechthin auszuſchließen; ſo wie ſich andrerſeits die ſubjektive Erſcheinung und

objektive Realität einander nicht nur nicht ausſchließen, ſondern ſogar ergänzen. In welchem Sinne nun der Supranaturalismus und der Rationalismus dieſe Forderung geltend machen und welcher Sinn für ſie der wahre ſei, darüber finden wir die nächſte Auskunft ſchon im erſten Kapitel, in einer Vergleichung des Supranaturalismus mit der Hegel'ſchen Religionsphiloſophie.

Da uns, wie bereits oben angezeigt wurde, nur die Unterſuchung des Bewußtſeins, und die neuen Aufſchlüſſe darüber, intereſſiren können, ſo müſſen wir den Leſern die Darſtellung und Schilderung des Supranaturalismus und der Hegel'ſchen Religionsphiloſophie überlaſſen. Vorzüglich müſſen wir es den Anhängern der Letzteren anheimſtellen, ob ſie mit der Entſchuldigung unſers Supranaturaliſten zufrieden ſind, daß er die Darſtellung der Letztern (einen Prachtbau des Denkens nennt er ſie) „nicht aus einzelnen Stellen zuſammengeſtümpert habe, da es ohnehin eine vergebliche Mühe ſei für jeden, der ein Syſtem nicht mit einem Blicke zu umfaſſen vermöge."

Die Kritik aber beginnt S. 40 mit der Frage: Ob die Religion, die dieſes Epos einer dichtenden Vernunft lehrt, objektive Gültigkeit habe — oder — ob ſie nur ſubjektive Erſcheinung ſey? Die Antwort fällt verneinend aus: „Gott als Geiſtwerden iſt nicht das wahre Abſolute, ſondern als Geiſtſein."

Die Kritik macht ferner ein großes Fragezeichen zur Hegel'ſchen Behauptung, daß das Subjekt, als ein Endliches, und alles Endliche ſich negire im Unendlichen, und daß dieſes als ein unendliches Sein zu ſetzen ſei. Zur Erläuterung des erſten Urtheils mag Folgendes daſtehen: S. 47 heißt es: Nach Hegel iſt a) der Zuſtand des Bewußtſeins das wahre Sein — Geiſtſein — des Weltgeiſtes. Jener Zuſtand iſt ferner der höchſte, vollkommenſte, im Gegenſatze zu dem des Verhülltſeins. Vollkommenheit iſt alſo hier nur eine relative, alſo innerhalb des Werdens beſchloſſene. Deßhalb iſt Gott auch weder vollkommen, noch unvollkommen zu nennen; ſondern er iſt, weil und wie er iſt. Dies aber iſt Fatalismus.

b) Das Werden kann auch nie Vollkommenheit erreichen, es würde aufhören, ein Werden zu ſein. Was aber würde es dann doch ſein? Etwa das Abſolute? Mit nichten! Es würde vielmehr gar nicht ſein; denn was nicht wird, iſt auch nicht (dies liegt im Weſen des Abſoluten nach Hegel). — Kurz: das Höchſte (im Werden des Geiſtes) iſt noch nicht die vollkommene Offenbarung Gottes. Vollkommenheit iſt Freiſein von allen Bedingungen des Werdens. Sie iſt das unerreichbare Ideal — das Jenſeits, welches, eben wegen der Unerreichbarkeit, als ein Vacuum erſcheinen, und welches ferner ſtets den Zwieſpalt in uns erregen muß, ſobald wir uns mit einem Diesſeits (wie der Gott Hegels iſt) begnügen ſollen, neben jenem Ideale, das wir unaufhörlich in uns tragen.

Dem möglichen Einwurfe: daß das Höchſte im Werden des Weltgeiſtes ſich zum Ideale der Vollkommenheit vielleicht ſteigere, wird mit der doppelten Betrachtung begegnet, die theils die Ich-Identität, theils den Begriff des Zieles zum Gegenſtande hat. In Bezug auf jene heißt es:

c) Die Nothwendigkeit des Weltgeiſtes beſteht darin, daß er ſein Bewußtſein nur vollziehen kann im Beſondern, in der Vielheit bewußter Individuen.

Hier läßt ſich nun ein Zwiefaches annehmen: entweder iſt die Ich-Identität des Weltgeiſtes (in ſeinem Bewußtſein) eine objektive, oder ſie iſt eine ſubjektive.

Als objektive Identität wäre ſie zugleich ein Total-Ich, das zwar in allen Individuen beſtände, aber nicht von jedem Einzelnen abhängig wäre; die demnach als ſolche wechſeln könnte, ohne die Exiſtenz des totalen Ich zu gefährden. Als ſubjektive Identität aber wäre ſie bloß das Allgemeine, das Identiſche, das in jedem Individuum entſteht und vergeht, deſſen Exiſtenz im Gedanken auch nur von dem Denkenden abhängig iſt.

Dieſe letztere Identität aber iſt nicht einerlei mit jener und umgekehrt, beide ſchließen vielmehr einander nothwendig aus.

Die Einheit beider aber darzuthun iſt eben der vergebliche Verſuch des Hegel'ſchen Syſtems.

Der Weltgeiſt (Gott) iſt nur inſofern Geiſt, als er in dem Bewußtſein jedes Einzelnen, und inſofern dieſes Einzelne ſich bewußt iſt. Er iſt alſo bedingt durch das Einzelbewußtſein, und zwar ſo, daß dieſes offenbar nicht in ihm iſt, wohl aber er in dem Einzelnen entſteht, beſteht und vergeht. Aber wer bürgt uns nun dafür, daß dieſer Weltgeiſt ein Sein — ein ewiges — ſei, da er ſich ſelber als den Vergänglichen ausſpricht?

d) Die zweite Hälfte der Betrachtung aber beginnt S. 54 mit der Frage: welches iſt Ziel des Weltgeiſtes (bei ſeiner Tendenz zum Zuſtande des Bewußtſeins)? worauf die Antwort lautet: das Nichtweiterkönnen. Dieſes aber kann wieder, heißt es, auf doppelte Weiſe eintreten, je nachdem das Nichtweiter von und in der Tendenz ſelber, oder von Etwas außer ihr bedingt ſei. Das Ziel des Weltgeiſtes aber, das er in dem Bewußtſein der einzelnen Individuen erreicht, ſei nicht das Ziel, nach dem er eigentlich ſtrebt; denn dieſes Ziel fällt über jenes Bewußtſein hinaus, es ſei eben das Ideal, von dem unſer Bewußtſein Zeugniß gebe — das Geiſtſein — nicht das Geiſtwerden.

Wir können dieſe ganze Demonſtration füglich mit der Bemerkung des Supranaturalismus ſchließen, daß die Ueberſpanntheit des Hegel'ſchen Syſtems gerade darin liege: die ſubjektive Identität als eine objektive geltend zu machen, — weil eben hierin das Endliche zum Ewigen ausgeſpannt werde. Das Sichſetzen — Sichfinden des Einzelnen als das Allgemeine, durch Aufhebung des Selbſt, ſei aber nur innerhalb des Daſeins beſchloſſen, mithin ſelbſt ein Endliches, mithin nur ſubjektive Unendlichkeit — mithin Religion (nach Hegel) nur Hingebung an die Welt, ihrer Totalität nach. — So viel des Wichtigſten aus dem erſten Capitel.

Als eine Bereicherung für die Theorie des Bewußtſeins

könnte allerdings der Gedanke von dem jenſeitigen Ideale einer Offenbarung Gottes ohne alle und jede Bedingung des Werdens — von einer Selbſtoffenbarung des abſoluten Geiſtes mittelſt Bewußtſein ohne Bewußtwerden, angeſehen werden, wenn der Verfaſſer die Begründung deſſelben im Bewußtſein ſich hätte angelegen ſein laſſen; die vor der Hand nur darin beſteht, daß er ſich auf jenes Ideal als auf eine Thatſache des Bewußtſeins beruft, die ihm auch Niemand ſtreitig machen wird, ſo lang er jene Thatſache nur auf den Kreis ſeines eigenen Bewußtſeins beſchränkt.

Aber auch dieſe Beſcheidenheit wird nicht verhindern können, daß Andere, die von jener Nichts in ſich vorfinden, eine Conſtruktion derſelben aus Elementen verſuchen, die unzweideutiger in jeglichem Bewußtſein ausgeſprochen liegen. So glauben wir, daß der Gedanke von jenem Ideale ſeine Wurzel in der Ueberſpannung jenes ganz wahren Gedankens habe, nämlich: daß vom abſoluten Sein die Daſeinsformen des bedingten Seins nicht prädicirt werden dürfen, folglich auch nicht die Bewußtſeinsformen deſſelben, die allerdings das Werden, die Zeitform, einſchließen. Und dieſes Veto wird ſeine Rechtfertigung darin finden, weil durch jene Uebertragung das abſolute Sein nothwendig zugleich zum ſubſtanzialen und cauſalen Träger jener Formen erklärt und hiermit der Unterſchied zwiſchen abſoluter und geſchöpflicher Subſtanz aufgehoben würde.

Allein aus jener Nichtübertragbarkeit folgt noch keineswegs, daß vom Bewußtſein des abſoluten Seins (vom Sichwiſſen, als Selbſtoffenbarung deſſelben) alles Werden ſchlechtweg auszuſchließen ſei. Umgekehrt wird ſich vielmehr aus dem Gedanken vom unbedingten Sein nothwendig ergeben, daß es, als Sein durch ſich, d. h. als Sein ſchlechthin (da jene Bezeichnung nur der Relation auf bedingtes Sein [als Sein durch Andres] ihre Entſtehung verdankt), auch durch ſich ſich ſelber offenbaren, und daß dieſe Selbſtoffenbarung nothwendig einen Verlauf von beſtimmten Momenten in ſich einſchließen

müſſe, ohne welchen die Selbſtoffenbarung gar nicht gedacht werden könne.

Kann aber von der Selbſtoffenbarung Gottes (dieſer manifestatio Dei ad intra, wie ſie die Alten nannten) nicht alle und jede immanente Dialektik ausgeſchloſſen werden, ſo erhalten wir freilich auch für das Leben des Abſoluten die Formen des Nacheinander und Nebeneinander. Aber was können und ſollen dieſe Unverträgliches mit dem abſoluten Sein haben, wenn es doch einerſeits ertragen werden muß, daß auch das abſolute Sein ein Sichwiſſendes ſei, weil man es andrerſeits unerträglich findet, das Abſolute erſt in der Welt zum Bewußtſein vorrücken zu laſſen?

Am Verfaſſer, als Sachwalter des kirchlichen Supranaturalismus, befremdet jene Negation alles Werdens deſto mehr, da er doch wiſſen wird: daß der Tritheismus von jenem als Häreſie behandelt wird, und zwar deshalb, weil dieſer an der Trinität der Gottheit den organiſchen Verband unter den drei göttlichen Perſonen negirt. Jener Verband aber ſchließt nothwendig das Werden (die Momente des Neben- und Nacheinander) in ſich, wenn auch, wie ſich's im Leben des Abſoluten von ſelbſt verſteht, auf abſolute Weiſe, d. h. als Werden durch ſich. Und auf abſolute Weiſe werden, heißt eben einerſeits, Nicht-werden, wie alles Andere außer Gott wird, und andrerſeits, So-werden, wie alles Andere nicht wird. Und mit dieſem jenſeitigen Ideale könnte ſich auch der Supranaturalismus zufrieden ſtellen, wenn man ihm ſonſt nicht ſchuldig bliebe, aus der Idee der Creatur die Unmöglichkeit nachzuweiſen, daß bedingtes Sein, durch ſich — ein wiſſendes Sein werden, zum Selbſtbewußtſein vordringen könne.

Sehr wahrſcheinlich wird uns der Verfaſſer bei der Hinweiſung auf den kirchlichen Supranaturalismus die bekannte Stelle aus dem Symbole des letztern in Erinnerung bringen: „Et in hac Trinitate non datur Prius et Posterius etc.“, und wenn er das Vorher und Nachher in jeglichem Sinne

verneint wiſſen wollte, ſo würde ihn auch das Zugeſtändniß einer Negation des Zeitbegriffs, wie dieſer ſich in der Sphäre des creatürlichen Daſeins geltend macht, von unſrer Seite wenig befriedigen.

Aber eben jene allſeitige Negation ſteht in Frage, worauf aber jenes Symbol ſelbſt Antwort gibt, wenn es von einem ewigen Ausgange des Sohnes vom Vater, und von einem ewigen Ausgange des Geiſtes vom Vater und dem Sohne ſpricht. Der ewige Ausgang des Geiſtes hat alſo eben ſo den ewigen Ausgang des Sohnes zur nothwendigen Vorausſetzung, wie der ewige Ausgang des Sohnes den Vater als ewiges Princip vorausſetzt, da dieſes in und mit der Zeugung des Sohnes erſt Vater iſt.

Der Ausgang des Sohnes iſt alſo das Prius für den Ausgang des Geiſtes — ſo wie der Vater, als Princip, das Prius des Sohnes, und wo es ein Prius, da gibt's ein Posterius, und wo jenes ein ewiges, da iſt auch dieſes als ewiges zu denken; folglich der Gedanke von ewiger oder abſoluter Zeit, d. h. von der Zeit im Leben des Abſoluten gegeben. Und ſollte uns der Verfaſſer zum Ueberfluſſe noch darauf aufmerkſam machen: daß der Zeitbegriff (wie ſolcher wohl ſcheinbar in dem Begriffe des zwiefachen Ausganges in der Trinität liege) durch den Begriff der Ewigkeit deſſelben Ausganges wieder aufgehoben werde, ſo müßten wir ihm vice versa das Weſen der Antinomieen zu Gemüthe führen, mit dem allerdings bedenklichen Zuſatze: daß der Zeit, die jenes Symbol aufſtellte, jene Antinomieen, als auflösbare Widerſprüche, noch ein Unbekanntes waren; daß ſie ſich aber demungeachtet tapfer an die Auflöſung jener ſcheinbaren Widerſprüche gewagt habe, wie ſchon daraus zu ſehen iſt, weil ſie den Schlüſſel zur Löſung in dem Begriffe der Ewigkeit gefunden zu haben glaubt. Nun läßt ſich aber der Gedanke von der Ewigkeit (im Ausgehen des Sohnes vom Vater) ganz ungezwungen umſetzen in den Gedanken von Durch ſich zeugen. Iſt nämlich der Vater, als abſolutes Princip für ſein Vaterſein in und

durch den Sohn, auf nichts als auf Sich ſelber angewieſen, oder — iſt der Sohn durch nichts als durch den Vater vermittelt, ſo findet allerdings der Zeitbegriff in der Weiſe hier keine Anwendung, daß zwiſchen dem abſoluten Sein und ſeiner Selbſtobjektivirung im Sohne ein Zeitraum feſtgeſetzt werden könnte, als Bedingung der letztern, wenn auch nur in formaler oder negativer Beziehung. Das Sein, das auf nichts außer ihm, bloß auf ſich als ſolches angewieſen iſt, um ſich ſelber zu erſcheinen — offenbar zu werden, das muß eben deshalb von uns als ſich immerdar offenbar ſeiend gedacht werden.

Auch wird dieſer ſubjektiv gedachten Selbſtoffenbarung dieſelbe objektive Realität vindicirt werden müſſen, welche dem frühern Gedanken von einem abſoluten Sein, als dem Schlußmomente in unſerm Selbſtbewußtſein, zukommt; da jene Selbſtoffenbarung nichts Anderes iſt, als die gleich abſolute Daſeinsweiſe des abſoluten Seins.

So viel mag einſtweilen hinreichen, um darzuthun, daß der Supranaturalismus (auch der im kirchlichen Sinne) nicht ſtehe und falle mit einem jenſeitigen Ideale des ſogenannten Geiſtſeins ohne all und jedes Geiſtwerden, — das nur in dieſer allſeitigen Negation ſeine Unerreichbarkeit beſitze. Oder, wie ſich der Verfaſſer S. 59 ausdrückt: „Der Gott des Supranaturalismus iſt das wahre, ewige Geiſtſein, die höchſte Freiheit in ihrem ganzen Sein. Er iſt deshalb auch der Erhabene — und dem Denken und der Philoſophie Unbegreifliche und Unerforſchliche — der Menſch aber als Geiſtwerden iſt Gottes (des Geiſtſeins) Ebenbild."

Und fürwahr! es iſt und bleibt eine unerforſchliche und beſonders für die Spekulation eine gleich dem viereckigen Zirkel unbegreifbare Freiheit, wenn dieſe ihre Höhe in der Muthloſigkeit beſitzt: ſich als Freiheit für ſich zu offenbaren, d. h. aus ihrer Unbeſtimmtheit, als abſolutem Sein an ſich, durch ſich herauszugehen, und als dieſes auch für ſich zu ſein! Und dies alles aus Furcht: um ja nicht dem Werden, und hiemit

zugleich der Unvollkommenheit anheim zu fallen, die mit dem Werden nothwendig verbunden iſt, weil im entgegengeſetzten Falle (wie wir gehört), wenn das Werden zur Vollkommenheit gelangte, das Werden aufhören und mit ihm zugleich das Sein in's Nichtſein verſinken müßte!

Wem iſt wohl je eingefallen, daß die Selbſtbeſtimmung eines abſoluten Princips nie zur Vollendung gelangen könne, weil jene, als Selbſtbeſtimmung, ein Werden ſei? Liegt nicht gerade umgekehrt in dem Begriffe der Selbſtbeſtimmung (der ſchlechthinigen Unabhängigkeit von all und jeder Vermittlung von Außen her) die Vollendung ſchlechthin eingeſchloſſen? — Wem iſt ferner je eingefallen, die Folge von dieſer Vollendung in das Nichtſein endigen zu laſſen? Etwa weil Hegel geſagt: Was nicht wird, iſt auch nicht? Allerdings kann das Sein, was ſchlechterdings nicht wird, vom Denkgeiſte auf die Dauer nicht feſtgehalten werden, weil es ein Sein wäre, mit der Beſtimmung: ein todtes zu bleiben. Gott iſt aber kein Gott der Todten, ſondern der Lebendigen. Wo aber Leben und Beſtimmung zum Leben, da bleibt auch der Tod, die Vernichtung, ausgeſchloſſen.

Eben ſo unerforſchlich bleibt die Antwort unſers Supranaturaliſten auf die Frage: Wer bürgt uns dafür, daß der Weltgeiſt ein Sein — ein ewiges ſey? Sie lautet: „Einleuchtender iſt die Annahme: daß die Vergänglichkeit des Ganzen der Grund ſei von der Vergänglichkeit des Theils; ſtatt daß die ewige Dauer des Ganzen der Grund von der Vergänglichkeit des Theiles ſei. Iſt das Entſtehen und Vergehen des Einzelnen eine Thatſache, wie wollen wir das Entſtehen und Vergehen des Geſammterſcheinens, auch ſeiner Einheit nach, als unmöglich darthun?!“ Sehr leicht! müſſen wir entgegnen, nämlich dadurch, daß wir ebenfalls den Verfaſſer fragen: Was für eine Einheit er unter jener verſtanden wiſſen wolle, ob die formale oder reale Einheit. Dieſe letztre wäre nämlich die Subſtanz, als Realprincip der Geſammterſcheinung; jene aber könnte nur als die eine Seite in dieſer Totalität

angeſehen werden, und zwar als die formale, gegenüber der realen Seite; ſie ließe ſich auch die begriffliche, im Gegenſatze zur begriffenen, nennen, und inſofern, als die Seite, in welcher das Princip ſelber ſein Sichwiſſen als Bewußtſein erreicht hätte.

Von einer Subſtanz aber den Gedanken des Vergehens zu faſſen, das iſt wohl der Mythologie, aber noch keiner Philoſophie eingefallen, ſelbſt jener nicht, die ſich eine Subſtanz (als Sein an ſich) mit der Beſtimmung denken müßte: Sich, als reales Eins, in eine Vielheit von realen Einheiten zu entfalten, ohne ſich aus dieſer Selbſtentzweiung je wieder als reales Eins wiſſend zurückzunehmen. Und ſolch eine Subſtanz muß die ſpekulative Naturphiloſophie allerdings dem geſammten Naturleben unterlegen, um dieſes letztere, in ſeinen zwei Hemiſphären, aus einem Realprincipe zu erklären. Die Subſtanz, die nur im Begriffe, d. h. in der Vereinfachung des Vervielfachten, in der formalen Reduktion einer realen Produktion, zu ſich zu kommen im Stande iſt, deren Wiſſen kann kein Wiſſen um ſich als reale Einheit ſein, eben weil die Subſtanz als reales Eins ſelber nicht mehr ſeit ihrer Entzweiung in's Vielfache vorhanden iſt; wohl aber als das Real-Eine in dem Vielfachen und Mannichfaltigen. Als dieſes aber ſich reflektirend, oder ſich findend mittelſt Verinnerung, kann das Reſultat dieſes Prozeſſes nur der Gedanke, als formales Allgemeine, der Begriff ſein. Weil ſie nun in dieſem, als formaler Gattung, aus ihrem realen Gattungsbilden zu ſich kommt; ſo zählt auch nur die Gattung Etwas, und das Individuum kann untergehen (es ſtehe nun auf Seite der Veräußerung oder der Verinnerung der Natur), ohne daß die Subſtanz, als Sein und Bewußtſein, das Geringſte dabei verliert.

Die Frage alſo: Wer bürgt uns dafür, daß dieſe Subſtanz als Weltgeiſt (als Princip der ſinnfälligen und ſinnvollen Welt) ein Sein ſei? findet ihre letzte Antwort eben in dem Wiſſen dieſes Weltgeiſtes, im Begriffe. So lange dieſer

beſtehen wird, wird auch Er, als Träger deſſelben, beſtehen; denn das Vergängliche iſt eben nur das Individuum, und nicht die Gattung, und es vergeht auch nur deßhalb, weil die Gattung in realer und formaler Bedeutung nicht vergeht.

Es iſt daher auch ſchlechterdings nicht zu begreifen: wie der Verfaſſer zu der Aeußerung kommen konnte: „daß der durch das Einzelbewußtſein bedingte Weltgeiſt (Gott) durch jenes ſo bedingt ſei, daß das Einzelbewußtſein offenbar nicht in ihm ſei, ſondern daß es im Beſondern und Einzelnen entſtehe, beſtehe und vergehe.“ Woher ſoll denn hier eine bloß einſeitige Reciprocität kommen, wenn das Bewußtſein, als wiſſendes Sein, vom Sein nicht zu trennen iſt?! Das Sein iſt ſo offenbar im Bewußtſein des Einzelnen, als dieſes offenbar im Sein iſt, weil es nichts als die Offenbarung des Seins iſt.

Und ſo hätten wir uns zugleich den Uebergang gebahnt zu dem Vorwurfe der Ueberſpanntheit des Hegelſchen Syſtems, weil es die ſubjektive Identität als eine objektive, als ein Total-Ich, geltend machen wolle.

Ob Hegeln ſolch ein Total-Ich, das in allen Individuen exiſtire, ohne von dem Einzelnen abhängig zu ſein, je habe in den Sinn kommen können, ſolchen Unſinn zu widerlegen, können wir getroſt den Anhängern ſeines Syſtems überlaſſen.

Wir haben hier dem Verfaſſer nur zu zeigen: daß dieſes Total-Ich nicht als einerlei anzuſetzen ſei mit der objektiven Identität (Allgemeinheit), die den Gegenſatz bildet zur ſubjektiven Allgemeinheit (dem formalen Begriffe). Dieſe letztere braucht gar nicht zur objektiven Allgemeinheit ausgedehnt zu werden; ſie iſt nur, weil dieſe iſt, und beide entſprechen einander, wie das Sein in der Vielheit dem Wiſſen in der Einerleiheit entſpricht, in welchem Wiſſen eben jenes Sein aus ſeiner Veräußerung zu ſich kommt, ſich verinnert (ſo weit es überhaupt ein Innerliches zu werden vermag, wenn dieſes Ziel ihm einmal für allemal bloß auf dem Wege der Veräußerung angewieſen iſt).

Fragen müſſen wir ſodann den Verfaſſer: wie er die

ſubjektive Identität eine Unendlichkeit heißen könne, da jene doch, innerhalb des Daſeins beſchloſſen, von ihm als Endliches bezeichnet wird? — Sollte das Recht auf das Prädikat der Unendlichkeit darin liegen: weil der Gedanke des Allgemeinen (der Begriff) nicht mehr untergeht, wenn auch die einzelnen Träger deſſelben vergehen; ſo haben auch wir ein Recht, dem Verfaſſer noch darauf aufmerkſam zu machen, daß der ſubjektiven Unendlichkeit auch eine objektive gegenüberſteht. Und da von beiden Sphären der Unendlichkeit nur Ein Princip der cauſale Träger iſt, ſo iſt allerdings dieſer Träger ein Unendliches ſelber, inſofern es in der einen Sphäre nur von ſich kommt, um in der andern wieder zu ſich zu kommen, dort und hier aber von ſeiner Unendlichkeit Nichts verliert, ſo lang es die Kraft beſitzt: ſich in beiden Hemiſphären zu reproduciren.

Bei all dieſer Entſchuldigung oder Berichtigung ſind wir doch weit entfernt, den Mißgriff der Philoſophie zu entſchuldigen: das Unendliche in beiden Sphären für den Unendlichen ſelber, für den perſönlichen Gott zu halten. Ein Sein, das nur im Denken des Allgemeinen die letzte Höhe ſeiner Beſtimmtheit erreicht, erreicht wohl die Individualität, dieſe aber iſt noch keine Perſönlichkeit, und es kann auch urſprünglich keine Beſtimmung zur Perſönlichkeit in ſich getragen haben. Ob aber der Supranaturalismus glücklicher endigen werde und könne, als der durchgeführte Rationalismus (mit welchem Namen der Vf. Hegels Syſtem belegt), wenn jener das Verhältniß zwiſchen Gott und dem Menſchen nur als ein bloß quantitatives Verhältniß zwiſchen höchſter und niederer Freiheit, zwiſchen Geiſtſein und Geiſtwerden anſetzt, das wird der Verlauf ſeiner Abhandlung uns deutlicher machen, als es jetzt noch am Eingange der Fall ſein kann.

Wir ſtehen nun bei dem zweiten Kapitel: „Die innern Gründe des Gegenſatzes zwiſchen Supranaturalismus und Hegel'ſchem Syſteme. Nothwendigkeit des ſubjektiven Standpunktes der Philoſophie.“

Das große Fragezeichen der Kritik, von dem wir am Eingange Erwähnung machten, zu der Hegel'ſchen Behauptung, daß das Endliche ſich ſelber und alles Endliche im Unendlichen negire und dieſes als unendliches Sein ſetzen müſſe, ſoll nun hier ſeine begründete Aufſtellung finden in dem durchgeführten Beweiſe, daß das Endliche ſich gar nicht im Unendlichen negiren könne, weil dieſes ſelbſt nur das objektive Endliche ſei.

Der Gedanke von jener Negation alles Endlichen im Unendlichen wird ſogar als die verwundbare Ferſe des Hegel'ſchen Syſtems, und als Folge davon erkannt, „daß Hegel nach der Aufhebung des Dualismus vom Bewußtſein und Erſcheinen, und bei der Zuſammenfaſſung deſſelben zur Einheit, zu weit ausgegriffen, und ſo das Jenſeits mitergriffen habe." Der ganze Inhalt dieſes Kapitels läßt ſich demnach auch, zur leichtern Ueberſicht, in zwei Hälften abtheilen, wovon die eine das Bewußtſein in ſeiner Einheit mit dem Erſcheinen, als das Diesſeits, die andere aber das Jenſeits, das bekannte Ideal (Geiſtſein ohne Werden) — behandelt. Dorthin gehören nun folgende Fragen:

1) Wie kam Hegel zum Miterfaſſen des Jenſeits? Die nächſte Antwort iſt: durch Verdunkelung der Differenz zwiſchen geſetzter und bedingter Objektivität, wovon jene außer dem Subjekte des Bewußtſeins liegt, dieſe aber durch das Subjekt ſelber geſetzt iſt.

Die zweite Antwort iſt: durch faktiſche innere Wiederaufhebung der Einheit von Bewußtſein und Erſcheinen mittelſt Aufhebung des Dualismus zwiſchen Beiden; welcher Aufhebung der Grund angewieſen wird in der Verwerfung des ſubjektiven Standpunktes, der Hegeln allein hätte richtig leiten können innerhalb der einmal errungenen Verbindung des Dualismus zur Einheit.

2. Wie kam Hegel zur Verwerfung des ſubjektiven Standpunktes? Zur Beantwortung dieſer Frage wird tiefer eingegangen in die Natur des Bewußtſeins, indem dieſes

nach ſeiner ſubjektiven und objektiven Seite dargeſtellt wird. Auf jener wird aufgeſtellt der Gegenſatz von Wiſſen und Nichtwiſſen, auf dieſer dagegen wird aufgeſtellt der vom Sein und Nichts (Sein aber wird angeſetzt als Identität alles Erſcheinens).

Der letzte Gegenſatz aber wird, als urſprünglich bedingt vom erſten Gegenſatze, aus dem Grunde aufgeſtellt, weil jene Identität, ohne Beziehung auf ein wiſſendes Subjekt, rein objektiv für ſich betrachtet, ein Leeres, ein Nichts ſei; und weil, wenn jene Identität für ſich (ohne Beziehung auf das Wiſſen) Etwas wäre, hiermit ſchon die Einheit alles Bewußtſeins und Erſcheinens geleugnet, und der Dualismus zwiſchen Bewußtſein und Erſcheinen wieder hergeſtellt wäre.

Die Antwort ſelber lautet: „Eben von jener Relation (des zweiten Gegenſatzes auf den erſten — des Seins und Nichts auf das Wiſſen und Nichtwiſſen) ſah Hegel hinweg, verlockt durch eine Einheit, die ſich ſcheinbar zerlegen ließ in Sein und Nichts, und die ihm auch ſcheinbar einen objektiven Anfangspunkt darbot, der ſich überdies als eine reine Einheit geltend machen ließ."

3) Hat Hegel mit Recht den ſubjektiven Standpunkt verworfen? Die Beantwortung macht aufmerkſam auf die Ordnung der Erſcheinungen im Bewußtſein, um zu zeigen, wie die Philoſophie (vom ſubjektiven Standpunkte aus, und innerhalb der Aufgehobenheit des Dualismus) ſich entwikkelt, um auf dieſem Wege zum Ziele (zur Wahrheit) zu gelangen. Die erſte Erſcheinung im Bewußtſein, heißt es, iſt: der Gegenſatz von Identität und Nichtidentität (d. h. das Subjekt erkennt ſich als eins und daſſelbe — [als bleibendes] in allen Wahrnehmungen). Die zweite Erſcheinung aber iſt der Gegenſatz von Affirmation und Negation an ſich (beide als Ausdruck des Seins und Nichtſeins an ſich), d. h. da Subjekt, als bleibendes, erkennt ſich auch als Sein, und ſogar als Nichtſein, inſofern es ſich der Möglichkeit vom Nichtbewußtſein als Nichtſein bewußt wird.

Mit jener erſten Erkenntniß alſo hat das Subjekt weder

ſich an ſich affirmirt, noch den Gegenſtand an ſich negirt, weil es ſich vor der Hand nur als ein wiſſendes, und den Gegenſtand nur als nichtwiſſenden bekräftigt hat. Jede anderweitige Bekräftigung (Satzung), folglich auch die Affirmation, kann ſich nur einſtellen innerhalb des ſubjektiv erkannten Seins. Daher kommt es auch, daß das wiſſende Subjekt ſich ſeines Wiſſens nicht zuerſt in der Form der Affirmation bewußt wird. In der Nichtbeachtung dieſes Umſtandes ſoll nun eben der tiefſte und verborgenſte Fehler des Hegel'ſchen Syſtems liegen, deſſen Baſis einerſeits Affirmation und Negation iſt, andrerſeits aber doch wieder das Wiſſen und Nichtwiſſen, mit welchen Momenten es jene als die gleichzeitigen zuſammenfallen läßt.

Die zweite Erſcheinung — als der Gegenſatz von Affirmation und Negation an ſich — führt den Denkgeiſt erſt hinüber auf den objektiven Standpunkt. — Denn nur in Folge eines Bewußtſeins von einem möglichen Nichtbewußtſein, als einem Nichtſein zugleich (welches Bewußtſein in uns durch Geburt und Tod, als unmittelbare Thatſachen des Setzens und Aufhebens unſers Geſetztſeins und Geſetztwerdens vermittelt iſt) erkennt das Subjekt

a) ſein Setzen (Wiſſen) erſt als ein beſtimmtes = ganzes Sein;
b) eben ſo alles Nichtidentiſche (gegenüber der Identität) als ein beſtimmtes = ganzes Sein;
c) endlich ein Geſammtbewußtſein, als Produkt aus dem Einzelbewußtſein Aller einerſeits, wie andrerſeits zugleich eine Geſammtheit alles Nichtidentiſchen, als Sein oder Identität, als Welt.

Und mit dieſem Momente in der Natur des Bewußtſeins glaubt nun unſer Supranaturaliſt erſt die Anhöhe erreicht zu haben, von der aus er den ganzen Angriffsplan und ſeine Ausführung des durchgeführten Rationalismus überſehen und nachweiſen könne: wie dieſer nämlich — bei dem Zuſammenfaſſen des Bewußtſeins und Erſcheinens — auf der objektiven Seite zu weit greifen und ſo das Jenſeits mitergreifen

mußte, weil er auf der ſubjektiven Seite nicht tief genug gegriffen hatte. Nachdem nämlich (S. 76) Hegel einmal irrthümlich die erſte Erſcheinung zur zweiten herabgeſetzt und umgekehrt die zweite zur erſten erhoben und mithin auch dem Gegenſatze der Affirmation und Negation den der Identität und Nichtidentität (ſtatt umgekehrt) untergeordnet und durch beides das ganze innere Leben (des Bewußtſeins und Erſcheinens) verſchoben hatte, ſo konnte es fernerhin nicht ausbleiben, die ſubjektive Identität des Geſammtbewußtſeins als eine objektive zu behandeln. Wie ſo?

In dem Geſammtbewußtſein der Menſchheit fand er nämlich vor — das Gottesbewußtſein, als das Identiſchgedachte. Dieſes aber hielt er für ein urſprünglich im Bewußtſein Gegebenes — oder — für ein durch die Organiſation des Letztern Bedingtes.

Es konnte ihm jetzt gar nicht mehr einfallen, zu unterſuchen, ob jenes Gottesbewußtſein wirklich ſolch ein Bedingtes ſei, oder: ob jenes vielleicht doch als ein Element von Außen her in das Einzelbewußtſein eingetreten, und von hier aus zum Geſammtbewußtſein fortgeſchritten ſein könne, da ja ſchon das Geſammtbewußtſein der Menſchheit als ein hiſtoriſches Produkt aus dem Einzelbewußtſein Aller betrachtet werden müſſe.

Kurz: „So rächte ſich Hegels Schen vor der Unmittelbarkeit des Wiſſens (das Schickſal in der Philoſophie), indem ſie ihm eine falſche Baſis unterſchob, d. h. den objektiven Standpunkt, nachdem er den ſubjektiven vernachläſſigt.“

Die Fortſetzung der Kritik macht deshalb von nun an das unmittelbare Wiſſen zum Hauptthema ihrer Unterſuchung, durch fortgeſetzte Betrachtung über die Natur des Bewußtſeins in folgenden Hauptpunkten:

a) Unſer Bewußtſein (S. 78) iſt unmittelbare Syntheſe der Identität und Nichtidentität. Dieſe iſt die Peripherie (Totalität des Erſcheinens), jene iſt der Centralpunkt (geſetzt von

der Peripherie). Das Nichtidentiſche ſetzt ſich alſo das Identiſche des Erſcheinens. — Aber das Ich ſetzt ſich ſelber als Objekt, um ſich als ein Subjekt zu erkennen (das ſich ſelber erſcheint, damit das Erſcheinen ihm erſcheine). Das Ich kann ſich aber nicht als Objekt ſetzen, wenn es ſich nicht in Beziehung ſetzt auf ein Objekt der Wahrnehmung, d. h. Ich muß zu jener Objektſetzung angeregt werden durch die Nichtidentität, und folglich durch dieſe zugleich, um ſich als Subjekt zu erkennen. Daraus ergibt ſich das Grundverhältniß als Grundgeſetz unſers Bewußtſeins und unſers Philoſophirens, nämlich: das Ich ſetzt ſich als identiſch nur in Beziehung auf Nichtidentiſches, ja Ich kann ſich gar nicht ſetzen, wenn es ſich nicht als Identiſches mittelſt jener Beziehung ſetzt.

Dieſe erſte Syntheſe von Identität und Nichtidentität iſt zwar die unmittelbare, aber noch kein Bewußtſein. Damit ſie dieſes ſei, dazu gehört noch:

b) die Analyſe jener Syntheſe, als eine Entzweiung des Subjekts in ſich, wodurch ſich das Subjekt als Objekt ſetzt.

c) Dieſe Analyſe aber führt zu einer zweiten Syntheſe, indem das Subjekt ſich als ſolches erkennt durch jenes frühere Sich-als-Objekt-ſetzen. Der Unterſchied beider Syntheſen iſt daher dieſer: in der erſten wird das Subjekt geſetzt als Sein; in der zweiten ſetzt ſich das Subjekt ſelber als Erſcheinen. Dort iſt — bewußtloſes Erſcheinen für's Erſcheinen; hier bewußtes für ein Ich. Oder: Subjekt wird zum ſubjektiven Sein — zum unmittelbaren Wiſſen.

Das nächſte Reſultat nun dieſes Unterſchiedes fällt gegen Hegel aus. Es gibt ein unmittelbares Wiſſen, d. h. ein ſolches, wo wir das Bewußtſein der Vermittlung nicht haben, oder ein ſolches, das noch Nichts von ſeiner Vermittlung weiß (noch Etwas wiſſen kann, da ja das erſte Wiſſen ein Reſultat eines innern Vorganges iſt, das aber nicht vor dem Vorgange eintreten kann). Auch die ferneren Betrachtungspunkte liefern keine günſtigern Reſultate für Hegel:

a) Unſeres Bewußtſeins tiefſte Tiefe iſt die erſte Syntheſe. In ihr liegt der unmittelbarſte Nexus der Identität mit der Nichtidentität (des Subjekts mit der Totalität des Erſcheinens), die Baſis des obigen Grundgeſetzes — der Haltpunkt für die Einheit des Bewußtſeins und Erſcheinens.

b) Die Differenz zwiſchen der erſten und zweiten Syntheſe iſt der Grund von der Differenz zwiſchen objektiver und ſubjektiver Identität des Bewußtſeins.

Das Ich und ſeine Identität in der zweiten Syntheſe iſt bedingt von der Nichtidentität deſſelben in der erſten, weil überhaupt die zweite von der erſten Syntheſe bedingt iſt.

Ein Ich in der erſten Syntheſe wäre nur denkbar als ein objektiv-identiſches Ich, folglich durch ein, und als ein Total-Ich.

c) Hegels drei Momente im Werden entſprechen den drei Momenten in dieſer Analyſe.

Das Verhülltſein — entſpricht — der erſten Syntheſe.

Das Anderswerden — entſpricht — der Analyſe.

Das Einswerden — entſpricht — der zweiten Syntheſe.

Die zwei letzten Momente in Einheit werden das Vollziehungsmoment genannt; auch das Moment des unmittelbaren Seins (der wirklichen Exiſtenz) oder die Baſis der Realität. Denn nur das erkennen wir als real, als wirklich an, was durch den unmittelbaren Moment der Vollziehung gegeben iſt, weil Alles, was iſt, für uns nur iſt durch und in dieſem Momente.

d) Aus der Identität des Ichs, zufolge der zweiten Syntheſe, ergibt ſich zugleich die negative, ſubjektive Unendlichkeit des Setzens unſers Ich, und zwar als Gegenſatz zur poſitiven, objektiven Beſchränktheit deſſelben auf den Moment der wirklichen Exiſtenz. Wie ſo? weil im Momente des Setzens kein Grund liegt, der das Ich hindern könnte, ſich in's Unendliche (nach Vorwärts und Rückwärts) als daſſelbe (identiſch) zu ſetzen; da das Ich ſchon in jedem Momente unmittelbarer Exiſtenz, in welchem es ſich als

identiſch ſetzt (d. h. weiß: daß es jetzt, wie zuvor, daſſelbe iſt) den vorigen Moment mittelbar mitſetzen muß.

Das Ich tritt demnach, vermöge ſeiner Identität, in jedem Momente des Setzens immer beſtimmter hervor; während die (nichtidentiſchen) Anregungen zum Setzen ihre Beſtimmtheit einbüßen, und nichts Anderes übrig laſſen, als die bloß allgemeine Nothwendigkeit der Beziehung des Ich auf ein Nichtidentiſches.

Die negative Unendlichkeit verhält ſich demnach auch zur poſitiven Beſchränktheit, wie die Willkür zur Nothwendigkeit. Das willkürliche Setzen des Ich iſt aber ein Zwiefaches: Entweder es folgt dem Nexus der Momente in der wirklichen Exiſtenz, oder es richtet ſich nicht nach dieſem. Dort hat das Setzen des Ich (in Bezug auf Nichtidentiſches in frühern Momenten) Objektivität und objektive Realität. Hier hat das Setzen nur ſubjektive Realität, d. h. keine außer dem wiſſenden Subjekte.

e) Unſer Bewußtſein umfaßt demnach ein doppeltes Gebiet, und iſt inſofern ſelber ein zwiefaches. Das Gebiet poſitiver, ſubjektiver Beſchränktheit (d. h. unmittelbarer Gebundenheit des Ich in ſeinem Setzen an den Moment der wirklichen Exiſtenz), das zugleich das Gebiet der Realität iſt.

Das Gebiet ſubjektiver, negativer Unendlichkeit (d. h. der mittelbaren Gebundenheit an denſelben Moment), das eben darum das der Erdichtung iſt. Werden nun beide Gebiete nicht unterſchieden, ſo kann auch einer Erdichtung ſehr leicht objektive Realität vindicirt werden. Nachdem nun gezeigt worden, daß wir keine andere Realität haben, als die uns gegeben iſt durch die objektive Syntheſe und durch die Beſchränkung auf den Moment der wirklichen Exiſtenz, und da ferner unſer ganzes Bewußtſein durch dieſe Beſchränktheit abgeſchloſſen iſt, ſo ſtellt ſich jetzt die Frage deſto entſchiedener heraus: wie ſich das beſprochene Ideal, das Jenſeits, zu dieſer Realität verhalte (welche ihm, als einem Vacuum, Hegel abgeſprochen habe). So viel über die erſte Hälfte dieſes Kapitels.

(Schluß folgt.)

Intelligenzblatt.

In unſerem Verlage iſt erſchienen und durch alle Buchhand-
lungen um den beigeſetzten Preis zu erhalten:

Syſtem
der
poſitiven Logik.
Von
Emil Auguſt von Schaden.
(Preis 1 Thlr. 6 gGr. oder 2 Fl. rhein.)
Erlangen im März 1841. J. J. Palm u. Ernſt Enke.

Im Verlage von Duncker und Humblot in Berlin
ſind ſo eben erſchienen:

Conradi, K., Kritik der chriſtlichen Dogmen nach Anleitung des apoſtoliſchen Symbolums. gr. 8 2 Thlr.

Daub, K., philoſophiſche und theologiſche Vorleſungen, herausgegeben von Marheineke und Dittenberger V. u. VI. Band; Subſcriptions-Preis 4 Thlr. 12½ Sgr.

Auch unter dem Titel:

— —, Syſtem der theologiſchen Moral. 2r Theil 1. Abth. 2 Thlr. 10 Sgr.

— —, Dogmatik. 1. Thl. 3 Thlr. 15 Sgr.

Riemer, Fr. W., Mittheilungen über Göthe. Aus mündlichen und ſchriftlichen, gedruckten und ungedruckten Quellen. 2 Bände. 5 Thlr.

Seiſen, J. D., der Genius des Cultus. Ein Wort zur Verſtändigung mit den Gebildeten unſerer Zeit über die Verehrung des Genius. 1 Thlr. 5 Sgr.

Theremin, F., Predigten, 9r Band; auch unter dem Titel: das Kreuz Chriſti. 4r Band. 1 Thlr. 10 Sgr.

— — Abendſtunden; zweite, vermehrte Ausgabe in Einem Bande. 2 Thlr.

Auch ſind Exemplare auf Velinpapier zu 2 Thlr. 20 Sgr. zu haben.

— — Die Gottheit Chriſti. Predigt am Sonntage nach der Huldigung, den 18. Oktober, in Gegenwart Ihrer Majeſtäten des Königs und der Königin gehalten; geh. 2½ Sgr.

Im Verlage von A. Marcus in Bonn ſind erſchienen:

J. G. Fichte's
nachgelaſſene Werke

herausgegeben von J. H. Fichte.

Erſter Band: Einleitungsvorleſungen in die Wiſſenſchaftslehre, die transſcendentale Logik und die Thatſachen des Bewußtſeins; vorgetragen an der Univerſität zu Berlin in den Jahren 1812 und 1813. gr. 8. 1834. 37 Bogen, Subſcriptionspreis 2 Thlr. 6 Ggr. od. 4 Flor.

Derſelben, Zweiter Band: Wiſſenſchaftslehre und das Syſtem der Rechtslehre; vorgetragen an der Univerſität zu Berlin in den Jahren 1804, 1812 und 1813. gr. 8. 1834. 41 Bogen, Subſcriptionspr. 2 Thlr. 12 Ggr. od. 4 Fl. 30 Kr.

Derſelben, Dritter Band: Syſtem der Sittenlehre, Vorleſungen über die Beſtimmung des Gelehrten und vermiſchte Aufſätze: 1) Predigt über Lucas 22, 14. 15. gehalten in der evangeliſchen Kirche zu Warſchau am Frohnleichnamstage den 23. Juni 1791. — 2) Der Patriotismus und ſein Gegentheil. Patriotiſche Dialogen vom Jahre 1807. — 3) Ideen für die innere Organiſation der Univerſität Erlangen. Im Winter 1805—1806 geſchrieben. — 4) Tagebuch über den animaliſchen Magnetismus Im Jahre 1813 geſchrieben. — 5) Sonette. — 6) Aufſatz, als Einleitung zu einer projektirten philoſophiſchen Zeitſchrift. — 7) Sätze zur Erläuterung des Weſens der Thiere — 8) Bemerkungen bei der Lektüre von Schellings transſcendentalem Idealismus. — 9) Zu „Jacobi an Fichte" (Hamburg 1799.). — 10) Zu Herbarts „Hauptpunkte der Metaphyſik" (Göttingen 1808.) — Ueber Machiavelli als Schriftſteller, und Stellen aus ſeinen Schriften. – gr. 8. 1835. 29 Bogen, Subſcriptionspreis 1 Thlr. 22 Ggr. od. 3 Flor. 27 Kr.

Es ſcheint angemeſſen, dieſe Schriften wieder in Erinnerung zu bringen, deren tiefer Gehalt und wiſſenſchaftliche Bedeutung bald nach ihrem Erſcheinen eine ſo große, zum Theil begeiſterte Anerkennung gefunden hat. Statt alles Anderen verweiſt man auf Karl Bayer's Schrift: „Zu Fichte's Gedächtniſſe" (Ansbach 1835), an deren Schluß (Seite 46) es heißt: „Vor zwanzig Jahren hätte man dieſe Schriften mitgenoſſen im Reichthum des Uebrigen, und vielleicht weniger ihrer geachtet in der Anſchauung des noch Vollendeteren: nun aber bei der Armuth idealiſtiſcher Literatur, bei der Seltenheit mit ſich ſelbſt übereinſtimmiger, completer, charaktervoller, durchgreifender, zuverſichtlicher Erſcheinungen im geiſtigen und ſittlichen Leben der Völker, nun iſt Fichte's Vermächtniß ein wahrer Troſt, ein Segen Gottes: ein wiederaufgefundener Heilquell, aus dem einmal ſchon die Menſchheit friſches Leben trank, aus deſſen erquickendem und ſtärkendem Sprudel ihr wiederum Geſundheit ſtrömen möge und Lebenskraft und der Muth der geiſtigen Freiheit."

In der J. E. v. Seidel'schen Buchhandlung in Sulzbach ist so eben erschienen:

Beiträge zur Charakteristik

der

neueren Philosophie

oder

kritische Geschichte derselben

von Des Cartes und Locke bis auf Hegel

von

J. H. Fichte.

Zweite, sehr vermehrte und verbesserte Ausgabe.

gr. 8. 67 Bogen, Preis: 4 Thlr. 16 gGr.

Inhalt:

Einleitung.

Erstes Buch: *Die auf Kant vorbereitende Epoche.* I. John Locke und Leibnitzens Erkenntnisstheorie. — II. George Berkelei. — III. David Hume. Englische Philosophie: Reid, Priestlei, Price; neuere Philosophie in England. — IV. Die vorkantische Philosophie in Deutschland: Wolff und Baumgarten. Spätere Wolffianer, Darjes, Fr. v. Creuz, Platner; Lambert, Reimarus; die Popularphilosophie.

Zweites Buch: *Kant und Jacobi. Versuchte Vermittlung beider.* I. Immanuel Kant. — II. Friedrich Heinrich Jacobi. — III. Die Vermittler zwischen Kant und Jacobi. Jacob Friedrich Fries. Friedrich Bouterweck. Die nachkantischen und nachjacobischen Philosophieen: J. G. Fichte's älterer Standpunkt; G. E. Schulze's Skepticismus; W. T. Krugs Synthetismus; die Glaubenslehre von E. A. Eschenmayer Zusammenfassung alles Bisherigen.

Drittes Buch: *Die Philosophie der gegenwärtigen Epoche.* I. Allgemeinste Vor- und Rückblicke: die metaphysischen Principien von Des Cartes, Spinosa, Leibnitz. Uebergang in das Folgende. — II. Johann Gottlieb Fichte. Erste Gestalt seiner Wissenschaftslehre. Zweite Gestalt seines Systems. — III. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Sein Verhältniss zu Fichte und zu Hegel. Erste Gestalt seines Systems. Zweite Gestalt desselben, als Identitätssystem. Uebergang in den dritten Standpunkt. Entschiedneres Hervortreten einer dritten Epoche in ihm. Späterer Uebergang in einen vierten Standpunkt. Endurtheil über Schellings Weltansicht. — IV. Georg Friedrich Wilhelm Hegel. Sein erstes Hervortreten Schelling gegenüber. Die Phänomenologie des Geistes. Die Wissenschaft der Logik. Die Naturphilosophie. Die Philosophie des Geistes. Endurtheil über Hegels Standpunkt. Die Philosophie der Gegenwart, nach ihren drei Hauptelementen.

In meinem Verlage iſt ſo eben erſchienen:

Kritik der evangeliſchen Geſchichte der Synoptiker

von

Bruno Bauer.

Erſter Band. Velinp. gr. 8. broſchirt 2 Thlr.

Das Weſen des Chriſtenthums

von

Ludwig Feuerbach.

Velinp. gr. 8. broſchirt 2 1/3 Thlr.

☞ Dieſe beiden höchſt intereſſanten Schriften liegen in jeder guten Buchhandlung zur Anſicht vor.

Leipzig, den 1. Juli 1841.

Otto Wigand.

Im Verlage von Karl Glükher in Conſtanz iſt erſchienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Dr. David Friedrich Strauß

chriſtliche Glaubenslehre

in ihrer

geſchichtlichen Entwicklung

und im Kampfe

der

modernen Wiſſenſchaft

allgemein faßlich dargeſtellt

von

Philalethes.

I. Band. 1841. gr. 8.

Preis: Fl. 2. 42 Kr. oder Thlr. 1. 16 Gr.

Die chriſtliche und jede andere Glaubenslehre leuchtet heller oder dunkler, je nachdem die Jahrhunderte ſelbſt aufgeklärt oder verfinſtert ſind. Aus der freien Preſſe Hollands, Großbritanniens und der duldſamen Cenſurperiode Deutſchlands im vorigen Jahrhunderte giengen viele Schriften hervor, welche dem alten Köhlerglauben den Hals brachen und die menſchliche Vernunft wieder auf den ihr gebührenden Thron erhoben. Unter dieſen Glaubensreformatoren nimmt Dr. Strauß darum eine ſo hohe Stelle ein, weil er ſeine Kritik über das weiteſte Feld dieſer Materie ausbreitet und in die allertiefſten Schachte derſelben niederteuft. Sein Wahlſpruch iſt: Sapere aude! und vor der Wahrheit darf niemand erſchrecken, ſie iſt ewig ſchön und jugendfriſch. Der Verfaſſer des hier angezeigten Werkes hat es unternommen, den Stoff des Herrn Dr. Strauß in einer ſolchen Form an das Tageslicht zu fördern, daß er auch dem minder ſcharfen Auge erfaßbar wird, und dieſer Verſuch iſt ihm in ſehr glücklichem Wurfe gelungen. Die Sittlichkeit muß nothwendig durch Beſiegung des Irrthums gewinnen und der Tugend im weiteſten Umfang neue Bahn brechen. Jedem Manne von hellem Kopfe und biederm Herzen kann dieſes Buch daher nicht anders als willkommen ſein. Der zweite Band iſt unter der Preſſe und wird das Werk ſchließen.

Bei L. Fr. Fr. Fues in Tübingen iſt erſchienen:

Anſicht von Tübingen, von der Oſt- und Weſtſeite. Nach der Natur gez. v. Baumann aus Mergentheim, in Stahl geſt. v. Grünewald in Darmſtadt. 2 Blätter in ½Fol.
à n. 1 Fl. 30 Kr. od. 1 Thlr.
Ungetrennt nur n. 2 Fl. 42 Kr. od. 1⅔ Thlr.

Beſchreibung der feierlichen Legung des Grundſteines zu dem neu zu erbauenden Univerſitäts-Gebäude in Tübingen. Mit 1 Anſicht d. U. G. Fol.
n. 36 Kr. od. 10 gGr.
(Enthält auch ſämmtliche bei dieſer Feierlichkeit gehaltenen Reden.)

Fiſcher, C. P., Prof. Dr., Die ſpeculative Dogmatik von Dr. Strauß. 1. Bd. geprüft. 8. br. 54 Kr. od. 14 gGr.
(Die Prüfung des II. Bandes erſcheint in Kurzem.)

Jäger, G. F., Prof. Dr., Ueber den ſittlich-relig. Endzweck des Buchs Jonah, über die Zeit ſeiner Abfaſſung und über den Grund ſeiner Stellung im Kanon des A. T. gr. 8. 1840. geh. 48 Kr. od. 12 gGr.

Meier, E., Dr., Der Prophet Joel, überſetzt und erklärt. gr. 8. br. 1 Fl. 30 Kr. od. 1 Thlr.

Merz, H., Dr., Das Syſtem der chriſtl. Sittenlehre in ſeiner Geſtaltung nach den Grundſätzen des Proteſtantismus im Gegenſatze zum Katholicismus. gr. 8.
1 Fl. 45 Kr. od. 1 Thlr. 3 gGr.

Schwegler, F. C. A., Dr., Der Montanismus und die chriſtliche Kirche des zweiten Jahrh. gr. 8.
3 Fl. od. 1 Thlr. 18 gGr.

Snellman, J. W., Dr., Verſuch einer ſpeculativen Entwicklung der Idee der Perſönlichkeit. gr. 8.
1 Fl. 48 Kr. od. 1 Thlr. 3 gGr.

Portraits der HH. Prof. Dr. F. Ch. v. Baur und Dr. Ch. Fr. Schmid in Tübingen, gez. von Dörr, in Stahl geſtochen von Grünewald. gr. 4.
à n. 1 Fl. 20 Kr. od. 20 gGr.
Chineſ. Pap. à n. 1 Fl. 36 Kr. od. 1 Thlr.

Bei demſelben iſt vorräthig:

Secretan, la philosophie de Leibnitz. Fragment d'un cours d'histoire de la métaphysique, donné dans l'Académie de Lausanne. gr. in-8. 1840. br.
n. 1 Fl. 45 Kr. od. 1 Thlr.

Digitized by Google

Zeitſchrift

für

Philoſophie und ſpekulative Theologie

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,
Profeſſor der Philoſophie an der Königl. Preuß. Rhein-Univerſität.

Achter Band, zweites Heft.

Bonn,
bei Adolph Marcus.
1841.

Zeitſchrift

für

Philoſophie und ſpekulative Theologie

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,
Profeſſor der Philoſophie an der Königl. Preuß. Rhein-Univerſität.

Neue Folge.
Vierter Band, zweites Heft.

Bonn,
bei Adolph Marcus.
1841.

Die ethiſchen Kategorieen der Metaphyſik.

Von

Prof. Dr. H. M. Chalybäus, in Kiel.

Indem wir zum Ausgangspunkte dieſer Unterſuchung den Begriff des Willens nehmen und uns hierbei auf eine allgemein anerkannte Definition berufen möchten, ſtoßen wir ſogleich auf die Schwierigkeiten, in welche dieſer Begriff, weil er zugleich das Problem der menſchlichen Freiheit in ſich ſchließt, jedwede Forſchung zu verwickeln droht. Wenden wir uns, wie billig, zu dem neueſten und letzten Syſteme, und ſuchen Rath bei Hegels Rechtsphiloſophie und Logik. Unſer Intereſſe dabei iſt nicht ſowohl die Identität, als in dieſer Identität vielmehr den Unterſchied des freien Willens vom natürlichen Triebe, Inſtincte u. ſ. f. oder kurz, des praktiſchen Momentes im Geiſte von der unmittelbaren geiſtloſen Praxis des Naturlebens zu entdecken. Brächten wir zu dieſem Geſchäfte vorläufig etwa die Begriffsbeſtimmung des Willens mit, daß er der mit Bewußtſein verknüpfte Trieb ſei; ſo finden wir in jenem Syſteme, anſtatt einer Verknüpfung dieſer beiden Momente, vielmehr eine Identität beider, von der es vorerſt zweifelhaft ſcheint, ob und wie ſie als wirklich concrete Einheit zu faſſen ſein möchte, indem der Unterſchied von Wollen und Denken oder auch von Wollen und Erkennen oder Wiſſen, kurz der praktiſchen oder theoretiſchen Thätigkeit des Geiſtes, nicht ſowohl im Inhalte dieſer Funktionen, als vielmehr nur in der Form liegt, nämlich darin, daß die Beſtimmungen, welche das Ich wollend (praktiſch) ſetzt, urſprüngliches, ſchöpferiſches Beſtimmen oder Setzen, diejenigen aber, die es denkend oder erkennend (theoretiſch) ſetzt, vielmehr

eine Aufhebung oder Auflöſung der unmittelbar vorgefundenen Objektivitätsform in ſeine eigne Subjektivität ſind. Der Akt der Setzung, dieſe ſchöpferiſche Bewegung, iſt Wille; der Akt der Auflöſung iſt Theorie oder Denken (Rechtsphil. §. 4. Zuſ.). Dieſe Akte unterſcheiden ſich der Richtung oder dem Zwecke nach, aber nicht in ihrem Inhalte, und entſprechen ſich, wie im Denken ſelbſt wieder das ſynthetiſch-genetiſche Moment dem analytiſchen entſpricht. Von einer Unter- oder Ueberordnung des Willens unter das Denken oder des praktiſchen Momentes unter das theoretiſche, kann hier eigentlich nicht die Rede ſein; denn auch die Aeußerung des Gewollten durch die Handlung, ob ich nämlich die vorerſt in der Vorſtellung geſetzten Unterſchiede „heraus laſſe, d. h. in die ſogenannte Außenwelt ſetze," kommt es bei der Beſtimmung dieſer Verſchiedenheit des Wollens und Denkens nicht weſentlich an, da ja auch im Theoretiſchen, nämlich im ſinnlichen Wahrnehmen, die Beſtimmtheit der Aeußerlichkeit des Gegenſtandes ſich findet. Wenn aber der Unterſchied lediglich in der Richtung läge, ſo dürfte die Syntheſis beider Richtungen leicht in eine Oscillation oder bloße Abwechſelung beider Richtungen aus einander fallen. Aber auch hiergegen iſt bemerkt: „das Theoretiſche iſt weſentlich im Praktiſchen enthalten, und umgekehrt; man kann keinen Willen haben ohne Intelligenz, ebenſo wenig kann man ſich ohne Willen theoretiſch verhalten oder denken, denn indem wir denken, ſind wir eben thätig; dieſe Unterſchiede ſind alſo unzertrennbar, ſie ſind Eins und daſſelbe, und in jeder Thätigkeit, ſowohl des Denkens als Wollens, finden ſich beide Momente." Gewiß, den Begriff des Willens einmal geſetzt, ſind dieſe beiden Momente ſich gegenſeitig bedingend, gleich weſentlich, um dieſen Begriff zu conſtituiren, und der Wegfall des einen oder des andern würde den Begriff des Willens ſelbſt aufheben. Somit wären wir im Willen auf die höchſte Syntheſis des Abſoluten ſelbſt geſtoßen, und da bei Hegel **freier** Wille eigentlich nur eine Tautologie, in Wahrheit Wille und Freiheit identiſch iſt, Freiheit aber, erklärter Maßen, die Spitze des Syſtems und

dieſes eben auch das Denken ſein ſoll, ſo ſcheint dieß Alles ſich vollkommen ſelbſt zu verſtehen, jede Schwierigkeit und Dunkelheit verſchwunden zu ſein.

Dennoch können wir uns bei dieſer Identität, die auch wir als eine ſolche, aber als concrete, betrachten, noch nicht beruhigen. Denn eben weil ſie eine concrete, nicht ſchlechte Identität oder Einerleiheit ſein ſoll, erheben ſich neue Schwierigkeiten, die zuerſt rein logiſcher Art, dann aber auch ſogleich von objektiver Bedeutung für die Sache der Freiheit ſelbſt ſind. Wenn wir an derſelben Stelle weiter leſen: „das Thier handelt nach Inſtinkt, wird durch ein Inneres getrieben, und iſt ſo auch praktiſch; aber es hat keinen Willen, weil es ſich das nicht vorſtellt, was es begehrt"; — und wenn ſich andrerſeits wieder im menſchlichen Geiſte ein Gebiet findet, wo dieſer ſich rein contemplativ und zu theoretiſchen Zwecken thätig verhält, ohne daß dieſe Thätigkeit in Begehrungen ausſchlägt: ſo exiſtiren beide Thätigkeitsweiſen als geſonderte in der Art unabhängig von einander, daß wenigſtens das Denken ohne das im eigentlichen Sinne ſogenannte Wollen, wenn gleich nicht dieſes ohne jenes vorkommt, — das Wollen nicht für ſich allein — weil, wenn es ſo vorkäme, es dann nicht mehr Wille, ſondern nur Trieb heißen und ſein würde. Es iſt alſo über die weſentliche Form dieſer Concretion noch gar nichts Beſtimmtes ausgeſagt, und uns freigeſtellt, jene behauptete Identität der Momente auch wohl für eine ſchlechte Einerleiheit, ihre Syntheſis mithin für eine nur formelle, ihren Unterſchied für einen contradictoriſchen zu nehmen, ſo daß anſtatt des objektiv concreten und verträglichen In-, Mit- und Durcheinanderſeins der beiden Momente, vielmehr eine gegenſeitige Ausſchließung und zwar gerade wegen dieſer vollkommenen Einerleiheit des Inhalts nur ein Wechſel der Form zum Vorſchein käme. Der Verdacht wird noch geſteigert, wenn wir uns, um in's Reine zu kommen, an die Logik wenden und hier (III. p. 32 u. a. O.) in der Lehre des Begriffs wiederum auf das Tauſendkünſtleriſche: „das nur Innere iſt das nur Aeußere, und umgekehrt, das nur

Aeußere das nur Innere," ſtoßen, von dieſer Reflexionskategorie aber keinen andern Gebrauch gemacht ſehen, als nur wieder den, die Identität beider Seiten ohne ihren Unterſchied aufzuzeigen. Was wir eigentlich wiſſen wollten, war dieß, wie ſich im Geiſte Denken und Wollen verhalten; der menſchliche Geiſt iſt wiſſender und wollender zugleich, aber er iſt auch oft wiederum nur wiſſender oder denkender ohne eigentlich wollender zu ſein; denn dazu gehört noch der freie Entſchluß. Daß nun im Denken auch eine gewiſſe, und zwar gerade die freieſte, Energie walte, ſo wie daß zum Wollen Beſonnenheit und Wiſſen, was man will, gehöre, darüber iſt kein Streit; aber noch ſteht die Frage da: wie denn beide Zuſtände und in beiden Zuſtänden beide Momente ſich zu einander verhalten? Soll es die Richtung allein ſein, die den Unterſchied ausmacht, ſo iſt dieſe im Denken mindeſtens ebenſo auf's Objekt, ſo zu ſagen, nach außen gerichtet, oder genauer geſprochen: determinirend, wie in der Praxis, und umgekehrt in der Praxis die ſich auf das Subjekt beziehende Richtung in gleicher Weiſe da. Nicht alſo die Richtung iſt, wie es anfangs ſchien, in Wahrheit der Unterſchied, ſondern da beide auch hierin identiſch ſind, ſo bleibt kein anderer übrig, als der des Inhalts ſelbſt, der eine gewiſſe Unterordnung des einen Moments, und zwar des Wollens unter das Wiſſen, begründet, wofür es aber in Hegels Sinne ſchwer ſein möchte, die wahre Begriffsbeſtimmung zu finden. Vielmehr iſt kaum abzuſehen, wie obige „Identität" von dem Vorwurfe einer ſchlechten Einerleiheit zu retten ſein möchte, und zweifelhaft, ob wir eine ſolche für die wahre Meinung Hegels anſehen dürfen. Nichts Anderes, als die authentiſche Interpretation des „Begriffs", und näher der Doppelſinn des Aufgehobenſeins, bei welchem mit dem Aufbewahrtſein bald Ernſt gemacht wird, bald nicht, iſt es, was — wie man doch wohl nun endlich frei herausſagen darf — zwei Typen im Syſteme ſelbſt hat entdecken laſſen, die bei einander herlaufen und die Wahl frei ſtellen, ob man ſich zu der Anſicht der ſtrengern Schule, oder zu dem bekennen wolle, was Hegel g e m e i n t und g e w o l l t,

aber nicht ſyſtematiſch und logiſch gethan hat. Welche Auffaſſung die hiſtoriſch-richtige, und welche die wahre ſei, darüber zu ſtreiten thut jetzt nicht mehr noth, da die Sache ſich bereits durch ſich ſelbſt entſchieden hat. Dieſer Differenz ſelbſt aber muß gedacht werden, weil ſich dieſelbe gleich anfangs als grundweſentlich für unſre Unterſuchung aufdrängt, denn es handelt ſich hierbei um nichts Geringeres, als den Freiheitsbegriff ſelbſt, wie ſich im Fortgange mehrfach zeigen wird.

Die wahrhaft concrete Methode, anderwärts von mir die phänomenologiſche genannt — man könnte ſie auch die geſchichtliche oder poſitive nennen *) — welche Ernſt daraus macht, das Frühere im Spätern feſtzuhalten, will nichts Anderes ſein, als die dem Begriffe wahrhaft entſprechende Bewegung des Denkens, womit ſie ſich von der Reflexionsdialektik, von jener ſelbigen, die das Innere ſchlechtweg gleich ſetzt dem Aeußeren, ebenſo unterſcheidet, wie die Kategorie des Begriffs von der des Weſens. Es iſt der Unterſchied, wofür wir die eignen Worte Hegels anführen können: „Ich, als dieſe abſolute Negativität, iſt an ſich die Identität mit dem Andersſein, Ich iſt es ſelbſt und greift über das Objekt als ein an ſich aufgehobenes über, iſt eine Seite des Verhältniſſes und das ganze Verhältniß — das Licht, das ſich und auch Anderes manifeſtirt." Um aber, indem es Anderes manifeſtirt, auch zugleich ſich zu manifeſtiren, muß es auch zugleich in ſich für ſich reflektirt bleiben; und das iſt der unſcheinbare, aber entſcheidende Umſtand, den Hegel überſehen, wodurch er alſo, dem Begriffe und ſich ſelbſt untreu, aus der Sphäre deſſelben überall wieder in die einfache Zweigliedrigkeit der Weſenskategorie, ſomit aus dem Geiſte in die Natur, aus dem geſchichtlich freien Fortſchritte in die Nothwendigkeit des Zugleichdaſeins zurückgleitet. Dadurch iſt es geſchehen, daß die Philoſophie des Geiſtes, die

*) Ich muß mich hier auf die „Phänomenologiſchen Blätter, Kiel 1840" beziehen, welche mit der gegenwärtigen Abhandlung in genauem Zuſammenhange ſtehen.

eine fortſchreitende hiſtoriſch-poſitive Explication des unendlichen Inhaltes — der Logos in der Geſchichte — ſein ſollte, ihm wiederum unter der Hand zur Naturphiloſophie geworden, er ſelbſt objektiv oder der Sache nach gar nicht über die Katego-rie des Lebens hinausgekommen iſt. Oder iſt es etwa nicht ſo? Dann fragen wir, wie iſt es denn geſchehen, daß die Kategorie der Subſtanz, die doch bekanntlich im „Subjekte" wahrhaft überwunden ſein ſollte, und die er ſelbſt in der Reflexionsſphäre des Weſens abgehandelt hatte, ihm und der ganzen echten Schule wieder zur allmächtigen Kategorie des Geiſtes, ja zur Grundkategorie der ganzen Philoſophie überhaupt und zum Unterſchiede derſelben von der Theologie und jedweder andern poſitiv-hiſtoriſchen Wiſſenſchaft geworden iſt?

Bis zu dieſer Kategorie war ſchon die vorchriſtliche Zeit, und namentlich Ariſtoteles vorgedrungen; darf man ſich wundern, wenn mittelſt derſelben auch p. Ch. n. kein anderer Inhalt heraus kommen will, als der, welchen ſchon der Ethnicismus als den ſeinigen kannte, und daß unſrer Zeit, indem ſie ihren eigenthümlich tieferen Inhalt des Bewußtſeins, den ſie mit Recht einen chriſtlichen nennt, unter demſelben Focus und mit derſelben Kryſtalllinſe betrachtet, ſich derſelbe immer wieder, wie ſcharf ſie auch hinſehe, wie ſie ihn auch drehe und wende, in Paganismus verkehrt? Vergebens hat man ſchon von Kant gelernt, daß die Methode auch das Princip iſt, und das Subjektive ſich ſogleich objektiv macht. Denn ſeine Polemik gegen den Dogmaticismus jener Zeit hat nicht blos den Sinn, daß die damals gewöhnliche Methode der formalen Logik unfähig ſei, das Daſein Gottes, die Freiheit, Unſterblichkeit u. ſ. f. zu erkennen und zu erweiſen, ſondern ſie hat zugleich und noch vielmehr den, daß durch ſolches Verfahren mit der Logik und Anwenden derſelben auf Ueberſinnliches dieſes Ueberſinnliche ſelbſt objektiv gefälſcht und unvermerkt ſelbſt zu einem Sinnlichen und Endlichen herabgeſetzt werde. Ein chromatiſches Glas läßt nicht nur viele Gegenſtände gar nicht erkennen, ſondern es alterirt ſie auch und zeigt etwas Anderes, als was für das geſunde

Auge wirklich daſteht. Die formale Logik war nicht nur eine unfähige und beſchränkte Interpretin, ſondern, was noch ſchlimmer, ſie ſagte Unwahrheit, wenn man ſie über Sachen befragte, die nicht in ihrem Geſichtskreiſe lagen; indem ſie Alles unter der Kategorie der Dingheit zeigte, machte ſie auch Gott und den Geiſt ſelbſt zu Dingen, ſo daß nachher der Begriff, welchen das Meinen (und das Meinen hatte hier Recht) ſuchte, nicht mehr zu dem paßte, was ihm die Logik unter dieſem Namen bot; der gemeinte Inhalt widerſtrebte dieſer Form, gerieth in ihr mit ſich in Widerſpruch und hob antinomiſtiſch ſich ſelbſt auf.

Kant verließ deßhalb das Gebiet der Phyſik ganz, und ging auf das der Ethik mit der Ahnung über, daß hier Mittel und Material zu jenem Endzwecke der Spekulation anzutreffen ſein würden. Es war eine tiefberechtigte Ahnung, die ihn auf dieſes Gebiet führte, wo ja derjenige Inhalt zu Hauſe iſt, der eben geſucht wird. Geiſt und Freiheit, wo anders ſollten ſie anzutreffen ſein, als in ihrem Eigenthume innerhalb der Marken, die ſich der Geiſt in ſeinem unendlichen Gebiete als einen Privatbeſitz für ſich abgeſteckt hat, und die auch in einer, concrete Unterſchiede des Seins, d. i. der Freiheit, ernſthaft anerkennenden Metaphyſik, als die eigenthümlich ſeinigen anerkannt werden müſſen. Hätte Kant das methodologiſche Ergebniß ſeiner transſcendentalen Logik rein für ſich im Auge behalten, ſo hätte er die gemachte Erfahrung, daß die formale Logik ſelbſt, wo ſie auf das Abſolute ausgeht, in Dialektik oder in die Antinomiſtik des Widerſpruchs umſchlägt, überhaupt als eine nothwendige Stufe des denkenden Erkennens gelten laſſen und weiterhin dieſelben Wege gehen müſſen, die ſein letzter Nachfolger einſchlug; aber da er dieſes Reſultat der formalen Logik, welches offenbar ihr Weſen und ihre Seele (zugleich aber auch ihre Grenze) war, die Dialektik, für Sophiſtik erklärte, ſo hätte er auch conſequenter Weiſe denſelben Bann auf deren Mutter, jene Logik ſelbſt, ausdehnen und dieſe nicht wieder bona fide auf dem neuen Gebiete der Rechts- und Tugendlehre in Gebrauch nehmen dürfen.

Anſtatt zu dieſer Entſchiedenheit fortzugehen, verharrte er vielmehr ſkeptiſch auf dem Standpunkte, der ihm in ſeiner Zeit beſchieden war, in halber ſubjektiver Zurückhaltung, und ſo geſtaltete ſich ihm jenes methodologiſche Reſultat zu der ſonderbaren eigenthümlichen Faſſung, die Kategorieen des Verſtandes ſeien nicht überzutragen auf das Sein des Dinges an ſich, ſie beträfen nur die Erſcheinung des Dinges für uns. Nur ein wenig anders gewendet, zeigt ſich ſogleich das Wahre, was in dieſer Behauptung liegt: das verſtändige Denken — d. i. die Logik — iſt nicht die Methode, mit welcher an das Ding an ſich, d. h. das abſolute wahre Sein, heranzukommen iſt; oder: dieſes Denken denkt nur die Erſcheinung, nicht das Weſen und den Grund der Dinge.

Allein die Erſcheinung iſt das Erſcheinen, und das Erſcheinen nichts Anderes als die objektivirte Reflexion des Verſtandes, dieſe thatſächliche oscillirende Bewegung. Mit Fichte trat das Erſcheinen als ſubjektive Reflexion herein, mit dem erſten Identitätsſyſteme objektiv hinaus als Naturvorgang an ſich. Noch fehlte dieſer nur unmittelbar aufgefaßten Wahrheit die Vermittelung, die Methode, der Beweis. Allein das Bemühen, dieſen zu liefern, nahm in Hegel eine eigenthümliche Wendung und Rückſicht. Man darf nicht vergeſſen, daß damals, als Hegel auftrat, alles Intereſſe der Spekulation noch dahin ging, den Fichteſchen Subjektivismus und den in der Zeitanſicht noch immer fortwaltenden ebenſo ſubjektiven Kantianismus zu überwinden. Die Philoſophie legte ihre ganze Stärke darein, die Identität dieſer ſubjektiven und jener objektiven Bewegung zu erweiſen; der Subjektivismus war das zu Ueberwindende, und die Objektivität ſollte nicht mehr nur „wie aus der Piſtole geſchoſſen ſein.“ So erkläre ich mir wenigſtens die eigenthümliche Haltung, welche die Hegelſche Philoſophie angenommen hat. Sie drang auf objektive Wahrheit zugleich und Methodik; aber das zu Vermittelnde war ihr nicht etwa das ruhige Sein, von dem die alte Logik ausging, mit der Bewegung der Dialektik, — das Sein war ohnehin ſchon in die Unruhe des

Werdens oder in Denken aufgelöſt — ſondern die Subjektivität und Objektivität der dialektiſchen Bewegungen allein; gegen jenes Moment des ſtarren Daſeins (die ſpinoziſtiſche Subſtanz) eiferte ſie ſchlechthin, und warf es, wie ſchon Fichte gethan, ganz und gar weg; Vernunft, das ſynthetiſche Vermögen, hieß ihr nicht eine Syntheſis des ruhenden poſitiven Seins mit der Bewegung, oder der Logik und Dialektik, ſondern das Sein erhielt ſchlechthin nur die Bedeutung der Objektivität, wie das Vorſtellen in der Subjektivität; auf den eigentlichen Inhaltsunterſchied, Ruhe und Bewegung, ward nicht mehr geſehen, nur auf den bloß formellen der Ob- und Subjektivität, und dieſer für einen nicht in die Sache fallenden, nichtigen, d. i. für keinen, erklärt. Daher denn auch die Syntheſis oder der Schluß, wie oben ſchon bemerkt wurde, überall, wo ſie vorkommt, wenigſtens nach der Anſicht des einen Theils der Schule, offenbar nur die Bedeutung einer formellen, nichts Neues hinzubringenden Beziehung hat, während Andere darin ein ſpecifiſch Drittes, Höheres erblicken.

Faſſen wir dagegen den Inhalt wahrhaft ins Auge, ſo muß uns zwar die Dialektik allerdings als die nächſt höhere Geſtalt erſcheinen, wozu die Logik, ſich auf ihr eignes Thun und Princip beſinnend, fortzugehen hat; ſie iſt die nächſte Wahrheit derſelben, wie man zu ſagen pflegt; allein dieſe Wahrheit der dialektiſchen Bewegung ſtellt ſich alsbald ſelbſt wieder nur als Moment dem Sein zur Seite, dergeſtalt, daß wir in derſelben nur die Bewegung des Urtheilens vor uns haben, wie wir es vorher in der Logik nur mit dem unmittelbaren Sein der Anſchauung zu thun hatten. Drittens aber muß ſich dieſes Sein im Zweiten nun als wahrhafter Begriff im Urtheile bewähren, damit es objektiv an ſich ſelbſt das Urtheilende (Subjekt) ſei, und im Urtheilen und während deſſelben gar nicht verſchwunden zu ſein, niemals ſich ſelbſt verloren zu haben ſich erweiſe; d. h. es muß, während es in Anderes oder in Beſtimmtheiten ſich reflektirt, eben ſo ſehr in ſich ſelbſt reflektirt und dadurch erſt das wahrhaft Conſervirte im Aufheben bleiben;

das Reſultat darf alſo nicht nur das, was an ſich (nur nicht für uns) ſchon da war, ſein, ſondern es muß an und für ſich oder in der Sache ſelbſt Neues, Höheres, Concreteres geworden ſein; denn ſonſt erhält der ganze Proceß ſofort wieder die Deutung, daß eigentlich objektiv Nichts, nur ſubjektiv für das Erkennen Etwas erfolge; objektiv oder in Wahrheit ſei Alles und Jedes ſchon von Ewigkeit her da, wie es ſei und nur immer ſein könne; die Wahrheit wird zu einer nur erkannten, d. h. zur formellen Richtigkeit, und was vorher Wahrheit geweſen ſein ſoll, war vielmehr Unwahrheit im Sinne der Täuſchung; das ganze Syſtem wird alſo über dem Bemühen, ganz objektiv zu ſein, vielmehr wieder ſubjektiv, es wird Erkenntniß-, aber nicht Seinslehre, oder Denklehre, aber nicht Wiſſens- oder Wiſſenſchaftslehre.

Zu dieſen methodologiſchen Vorbemerkungen ſehen wir uns genöthigt, weil einzig und allein auf dem Unterſchiede der Methode alles Folgende beruht, und mit ihm ſteht oder fällt. Sind aber dieſe Bemerkungen gegründet, ſo iſt damit vorerſt Raum geſchafft für unſer Unternehmen, und die Behauptung wird nicht mehr zu kühn ſcheinen, daß die eigentliche Metaphyſik oder philosophia prima bisher eigentlich ſo gut wie gar nicht von den eigenthümlichen Kategorieen des Geiſtes oder der Freiheit, die wir ethiſche Kategorieen nennen, Notiz genommen, oder ſich dieſelben vindicirt habe, wie es ihr doch, namentlich wenn ſie eine moderne oder chriſtliche, über die Lebensphiloſophie der antiken Welt fortgeſchrittene, ſein will, zukommen muß. An Beſtrebungen, den Inhalt des chriſtlichen Geiſtes in die Philoſophie zu verarbeiten, hat es freilich nicht gefehlt; aber indem man dabei meiſt auf theologiſche Weiſe von dem geſchichtlich Gegebenen oder der Seite der Erſcheinung ausging und anfing, verlor das Unternehmen gleich von vorn herein den Charakter der Philoſophie; und umgekehrt auf philoſophiſche Weiſe die Erſcheinung aus der Idee zu begreifen, konnte und kann nicht gelingen, ſo lange man durch einen ſeltſamen Mißverſtand den Geiſt und ſein eigenthümlich höheres Freiheitsleben

nur unter den Kategorieen der Natur und des eigentlich ſo zu nennenden Lebens zu erfaſſen ſucht. Seltſam nennen wir dieſes Beginnen, aber erklärlich, weil, wie bemerkt, in unſerer Metaphyſik immer noch viel zu viel Formalismus und Subjektivismus rückſtändig iſt. Wenn das frühere formal-logiſche Verfahren nicht Anſtand nahm, jedwede Kategorie, gleichviel welche, durch Beiſpiele aus allen möglichen anderen zu erläutern — wenn die mathematiſche Figur, die Roſe, das Pferd und Cajus ohne Unterſchied herhalten mußten, um an ſich Objekte des Seins, Weſens, Lebens u. ſ. f. erläutern zu laſſen, ſo iſt das auf ihrem Standpunkte zu entſchuldigen; aber durchaus unzuläſſig erſcheint es, wenn ſich eine objektive Logik z. B. der Beſtimmung der Subſtanz bedient, um den Staat oder das Verhältniß des abſoluten Geiſtes zur Welt und zwar zur Natur ebenſo wie zur menſchlichen Freiheit, zu bezeichnen, oder wenn das Bild des Organismus nicht als Bild und Analogie, ſondern als Kategorie von der Pflanze, wie vom Menſchengeſchlechte, der Ausdruck Perſon von Corporation, als moraliſcher Perſon, gebraucht wird u. ſ. w., als ob ſolche Willkür auch nur im Entfernteſten erlaubt wäre in einer wahrhaft objektiven Logik, die alle ihre Beſtimmungen im gehaltenen Fortſchreiten entwikkeln, jedes ſchlechterdings nur an ſeine Stelle ſetzen und ſagen, die Erklärung oder das Begreifen einer jeden ſpecifiſch beſtimmten Begriffsſphäre nur durch Herleitung von rückwärts oder von unten her vermitteln kann. Dergleichen muß im Bereiche der Metaphyſik nicht minder unfüglich ſcheinen, als es im Felde der Geſchichte abgeſchmackt wäre, etwa die Periode der Kreuzzüge durch den Zug der Herakliden oder die Reformation durch Zoroaſter zu erklären. Iſt das Fortſchreiten der metaphyſiſchen Kategorieen eine objektive Wahrheit, nicht bloß ein propädeutiſch-ſubjektives Bemühen, ſo muß auch der Geiſt ein ſpecifiſch Anderes und Höheres ſein, als die Natur, und nicht minder als dieſe ſeinen eigenthümlichen Theil an der Metaphyſik haben; gelingt es nur, auch in den höchſten und letzten Entwicklungsperioden das erſte zum Grunde Gelegte noch als wohlerhalten

und mitwirkend aufzuzeigen, ſo iſt nicht zu befürchten, daß uns bei dem Bemühen, was jetzt an der Zeit iſt, überall auch den **Unterſchied** in der Identität geltend zu machen, ein Dualismus oder Pluralismus der Principien entſtehe; vielmehr muß auch die Logik immermehr den durchaus poſitiven, d. i. objektiv wahren, bedeutungsvollen Charakter erhalten, den wir einen hiſtoriſchen nennen möchten, d. h. eine immanente, aber concrete Entwickelung durch ſtrenges Aufbewahren des Früheren im Späteren zu einem Syſteme, in dem überhaupt gar Nichts wegfällt, noch auslöſcht, weil Alles weſentlich iſt, und das, was zuerſt als relativ Formloſes an der Oberfläche war, allmälich in die Tiefe verſinkt, aber nur, um aus ſeiner Schattenwelt mit keineswegs erloſchener Energie hervor, wie erſt unmittelbar, ſo nun mittelbar zu wirken.

Dieſer ganzen Anſicht zufolge iſt es nicht nur erlaubt, ſondern es iſt nothwendig, daß die Kategorieen des Geiſtes für ſich, als eigenthümliche, der Metaphyſik vindicirt werden; denn es iſt unmöglich, daß ihr Inhalt ohne Fälſchung in die phyſikaliſchen hineingegoſſen werden könne. Vielleicht wird man entgegnen, daß dieß ſchon längſt geſchehen, die Metaphyſik längſt zur Kategorie der Freiheit fortgeführt, die Rechtslehre und Moral auf ſelbſtſtändige Weiſe behandelt worden ſeien. Wohl; aber was hilft es, die Metaphyſik bis zur Freiheit hin, dieſe aber nicht weiter auszuführen; ihre weitere Ausführung vielmehr wieder den unteren Kategorieen verfallen zu laſſen, gleich als ſeien dieſe gültig und gerecht für allerlei Inhalt? Zumal wenn noch hinzukommt, daß mit dem Begriffe der Freiheit nicht einmal ein ſpecifiſch anderes Verhalten der inneren Momente des Begriffs in ſich und zu Anderen, ſondern nur eben die „Wahrheit der Nothwendigkeit“ erreicht iſt. Dabei wollen wir ſchließlich nur noch an die ſyſtematiſche Unklarheit erinnern, welche über der Stellung der ſogenannten praktiſchen und theoretiſchen Philoſophie ſeit Ariſtoteles obwaltet und ſich dem Auge nur ſchlecht unter der novantiken Eintheilung in Logik, Phyſik und Ethik verbirgt. Läßt man nämlich das Werden und den

image
not
available

genommen wird, wird auch das Allgemeine erſt zur Gattung; Gattung und Allgemeines ſind dann ebenſo wenig zu verwechſeln, als Einzelnes und Theil. Wäre das einzelne Exemplar ſeiner Gattung in demſelben Sinne untergeordnet, wie die qualitative Beſonderheit oder Art der Allgemeinheit, ſo wäre die Gattung ſelbſt wieder ein ſpecifiſch höherer und qualitativ anderer Begriff als das Exemplar, das Exemplar alſo nicht Exemplar ſeiner Gattung, ſondern einer höheren, was ein logiſcher Widerſpruch iſt, welcher auf einer Verwechſelung, d. i. wiederum auf einer ſchlechten Vereinerleiung der Qualität und Quantität oder des Inhalts und Umfangs der Begriffe beruht; denn auf dieſen alten logiſchen Unterſchied müſſen wir, wie ſich hier am Klarſten zeigt, durch den objektiven Gedankeninhalt genöthigt, zurückkommen, und können nicht gelten laſſen, daß das, was die formale Logik unter Inhalt und Umfang meinte, ſchlechthin als Correlata betrachtet werden, nämlich in dem Sinne, daß der Umfang der Umfang des Inhalts, der Inhalt der Inhalt des Umfangs ſei. Wir können und wollen jedoch hier nicht weiter in die Auseinanderſetzung der Logik und Dialektik eingehen, ſondern uns mit der hoffentlich unmittelbar einleuchtenden Bemerkung begnügen, daß nothwendig, je mehr Selbſtſtändigkeit und Freiheit den einzelnen Exemplaren zugeſchrieben wird, deſto mehr ihr Umfangs- oder Gattungsbegriff zu einem nur formalen herabſinken müſſe, zu einer in ſich gebrochenen Macht, einem getheilten Ganzen, und umgekehrt; ſo daß hier eigentlich der dialektiſche Wechſel von Dynamik (der Einheit) und Atomiſtik (der Vielheit) eintritt. Soll nun die Dialektik keine bloße Abwechſelung einander in ihrem Daſein gegenſeitig ausſchließender Momente, ſondern das Moment der Allgemeinheit und Einheit in den Einzelnen (Exemplaren) fortwirkend vorhanden oder unaufgehoben wirkſam ſein, ſo muß es als allgemeine Subſtanz (wenn dieſer Ausdruck beliebt wird) in eine Idealität für ſich hinter der Realität der Einzelnen zurücktreten, die eben nur das iſt und bedeutet, was wir formelle Zuſammenfaſſung nennen. Was nun aber eben die Kraft und Natur

dieſer Copula zwiſchen dem Einzelnen und dem Allgemeinen, oder auf welche Weiſe jenes in dieſem enthalten ſei, das gerade iſt die Frage, über die nicht im Voraus durch Anwendung irgend einer Kategorie, z. B. der Subſtanz, gleichſam durch einen metaphyſiſchen Machtſpruch entſchieden werden darf; ſondern, was dieſe Copula, die zwiſchen dem Einzelnen und Allgemeinen waltende Machtbeziehung ſei, dieß kann in jeder Sphäre nur eben aus dem ſpecifiſchen Inhalte derſelben entnommen und entſchieden werden, und eben deßhalb iſt es logiſch nothwendig, daß die ethiſchen Kategorieen aus dem ethiſchen Inhalte entwickelt werden; dieſer Inhalt aber iſt die zu jeder Zeit in uns und überall in der Geſchichte der Menſchheit gegenwärtige Geiſtigkeit und Willensfreiheit der Individuen ſelbſt.

Die Gebrochenheit und Auflöſung der Subſtanz, als allgemeiner Naturmacht, ſtellt ſich ſogleich als Wahrheit dar, ſobald man dem Menſchen die Herrſchaft über die Natur, ihm, ſeinem Begriffe und Weſen nach, eine präſtabilirte Obmacht über dieſelbe zuerkennt. Der Menſch mag immerhin — und auch dieß wird ſich zeigen — über ſich und ſeinem Weſen einen qualitativ höheren Begriff, eine allgemeine Macht anerkennen müſſen, in der er ſelbſt wieder integrirt; aber dieſe elementariſchen Naturmächte, die ihn umgeben, und die er ſelbſt in ſich bewältigt trägt, ſind es nicht. Jene präſtabilirte Obmacht und Freiheit kraft ſeines angeſtammten Adels in Beſitz zu nehmen, iſt der Beruf des Menſchen, und ſein Kampf und der Verlauf dieſes Kampfes iſt es, dem wir weiter im ethiſchen Proceſſe zuzuſehen haben.

Wenn wir dieſen, wie vorläufig bemerkt werden kann, in die drei Sphären oder Perioden des ſinnlichen E u d ä m o n i s m u s, des R e c h t s v e r h ä l t n i ſ ſ e s und der M o r a l i t ä t eintheilen, ſo wird, unbeſchadet des Inhalts und auf eine demſelben angemeſſene Weiſe, ſich auch innerhalb dieſer Zweckbegriffe ein logiſches Verhältniß zu erkennen geben, was erſtlich der Sphäre des unmittelbaren Begriffs oder des Daſeins, damit zugleich der formal-logiſchen Betrachtungsweiſe, ſodann

der Reflexionsdialektik des Weſens, und endlich drittens dem Begriffe in ſeiner Wirklichkeit und Wahrheit oder der Idee entſpricht. Der Menſch nämlich iſt vorerſt an ſich präſtabilirter Endzweck der Natur, das Natürliche an ſich für ihn präſtabilirtes Mittel; ſo realiſirt er ſich, dieſer gegenüber und auf Koſten derſelben, zur Perſon vorerſt an ſich. Hier aber hat es das Subjekt vorerſt nur mit ſolchem Andern zu thun, was an ſich ſelbſt nur Mittel iſt, und eben deßhalb würde er, nur mit dieſer Vermittelung beſchäftigt, nicht zum vollen Bewußtſein ſeiner als Selbſtzweck oder freie Perſönlichkeit kommen, weil er ja dieß ſchon unmittelbar oder von Natur iſt, nicht erſt zu werden braucht. Um dieſe aber auch für ſich zu werden, den unbefangenen Beſitz dieſer Dignität auch für ſich im Selbſtbewußtſein zu genießen, hat er den Proceß des Rechtes mit Andern ſeines Gleichen einzugehen; und wie dieſer endlich, gemäß jedweder Reflexion und Dialektik gleichberechtigter Glieder, auf ihren tieferen Grund in ſich zurück- oder zu einem Höheren über ſich fortgehe, um vollendete Freiheit zu werden, wird ſich an ſeiner Stelle zeigen. Ein Verhältniß im engern und eigentlichen Sinne, d. i. eine dialektiſche Reciprocität der Glieder, waltet nur da, wo beide Gegenſätze einander an metaphyſiſcher Bedeutung, d. i. im Sein, gleich ſind, mithin einander ſchlechthin gegenſeitig bedingen; dieß iſt hier das Verhältniß der Perſonen zu einander im Rechtsſtaate; daſſelbe fände auch ſtatt, wenn man ſich das Verhältniß der Menſchen zur Gottheit unter dieſer Kategorie denken wollte, wie es denn verſteckter und offner Weiſe oft ſo gedacht worden und damit die Unzuläſſigkeit der göttlichen Perſönlichkeit in dieſem Sinne an den Tag gekommen iſt. Im rechtlichen Verhältniſſe der Perſonen zeigt ſich dieſe Reciprocität darin, daß ſubjektiv die Pflicht, objektiv das Recht einander gegenſeitig entſprechen und niemals das Eine einſeitig für ſich da ſein kann. In den andern beiden Sphären dagegen geſtaltet ſich das Verhältniß anders. Perſon und Sache in der erſten, ſo wie Gott und Menſch in der dritten, ſtehen nicht in dieſer gleichſeitigen Beziehung. Zur Sache,

d. i. zur natura bruta, verhält ſich der Menſch, wie Zweck zum Mittel; Perſon und Perſon verhalten ſich, wie zwei Zwecke, die ſich gegenſeitig wieder zugleich als Mittel, oder wie zwei Mittel, die ſich zugleich wieder jeder als Zweck für ſich verhalten. Gott und Menſchheit ſtehen weder in jener, noch in dieſer Kategorie, ſondern in einer qualitativ höheren, eigenthümlichen, in der höchſten und freien; man kann ſie als hervorgehend aus der Syntheſis der beiden vorigen betrachten, nur aber nicht einer bloß formalen Syntheſis, durch welche am Inhalte ſelbſt Nichts weſentlich geändert würde, ſondern einen ſolchen, die eine eigenthümliche Steigerung und Verklärung der Copula an ihr ſelbſt iſt.

So nehmen wir das menſchliche Freiheitsprincip, d. h. das Freiheitsprincip, wie es als intenſiv vollkommenes Leben im Menſchen auftritt, zuerſt und zunächſt in Geſtalt des unmittelbaren Selbſtzwecks oder des Lebens; aber weil menſchliches, zugleich als bewußtes Leben — ein Inhalt, der als gewußter und wirklicher ſich entſpricht, d. h. ſich eben auch nur als das, was er iſt, nämlich als Leben und Lebenstrieb, weiß und will. In dieſem Inhalte iſt das Bewußtſein als Selbſtbewußtſein noch weſentlich auf Anderes, Aeußerliches bezogen; es iſt inhaltlich nur der Lebenstrieb mit dem formellen Unterſchiede, daß er als ſolchen ſich weiß. Aber dieſer, obwohl nur formelle, Unterſchied hat eine große Bedeutung; in ihm, nämlich dieſem ideellen Fürſichſein, hat das Lebensprincip oder das Seelenleben, der unmittelbar vorher noch blinde Lebenstrieb, welcher nur in der actuellen Aeußerung wirklich war, nun auch abgeſehen von dieſer, für ſich in ſich Exiſtenz gewonnen und mit dieſer zugleich auch eine qualitativ höhere Bedeutung oder reale Mächtigkeit; d. h. er iſt Wille, wenn auch vorerſt nur ſinnlicher, geworden. Daß der Lebenstrieb dieſe Exiſtenz überhaupt im Menſchen anſtrebt und nicht in dumpfer Natürlichkeit des Thieres verbleibt, davon liegt der Grund in der auch von jeder fortſchreitenden Dialektik zu machenden, d. i. überall unmittelbar aufzuzeigenden Vorausſetzung des dem Menſchen präſtabilirten Freiheitsprincips ſelbſt.

Wie wenig dieſes ideelle Fürſichſein des Wollens ein nur ideelles und für das unmittelbare Naturdaſein gleichgiltiges, unverfängliches ſei, zeigt ſich ſofort. Der Wille weiß ſich vorerſt allerdings auch nur als das, was er als Trieb unmittelbar war und noch iſt, nämlich Lebens- und Organiſationstrieb, Trieb, ſich äußerlich zu verwirklichen. So iſt er an ſich die präſtabilirte Macht, oder vielmehr nur Obmacht über die Natur, und da ſich dieſe für ihn als daſſelbe, was er inhaltlich iſt, nämlich als Gegenmacht, behauptet, ſo ſteht äußerlich Gewalt gegen Gewalt, und der Wille kann ſich als Obmacht nur durch Klugheit behaupten; er iſt alſo ſchon hier auf das innere Moment des Denkens oder Wiſſens in ſich zurückgewieſen, als auf das Uebergreifende, den Sitz der Macht; ſo daß die Gleichſtellung der beiden Momente des Innern und Aeußern auch hier ſchon keine abſolute oder rein dialektiſche iſt, ſondern das eine, ſubjective, ſich als das den in der Natur vereinzelten Inhalt zuſammenfaſſende und ihn durch ſich ſelbſt bewältigende erweiſt. Nicht alſo, daß das ſich wiſſende Leben hier ſchlechthin nur als oscillirende Mitte (Hegels Encycl. §. 208) gefaßt werden dürfe, ſondern als das ſich auch in dieſer Oscillation und Bezogenheit auf Aeußeres ſelbſt erhaltende Subject (§. 209), iſt unſre Meinung, in welcher wir Hegels Worte zu den unſrigen machen: „dieß, daß der ſubjective Zweck, als die Macht dieſer (mechaniſchen und chemiſchen) Proceſſe, worin das Objective ſich an einander abreibt und aufhebt, ſich ſelbſt außer ihnen hält und das in ihnen ſich Erhaltende iſt, iſt die Liſt der Vernunft.“ Ueberhaupt können wir unter obigem Vorbehalte über dieſe unmittelbare Sphäre des Lebens uns kurz faſſen und uns auf die neuern ſpeculativen Bearbeitungen der Anthropologie und Pſychologie beziehen.

Darauf aber ſcheint beſonders aufmerkſam gemacht werden zu müſſen, daß mit dieſer erſten Sphäre auch ein beſonderer Theil der Ethik begründet und abgeſchloſſen werden müſſe, der füglich die Sphäre des Eudämonismus oder auch der Klugheitslehre heißen kann. Durch Anerkennung und

Behandlung dieſes ſinnlichen Eudämonismus für ſich wird es erſt möglich, einerſeits der Rechtslehre eine poſitive Unterlage zu geben, damit ſie nicht mehr nöthig habe, ſo Vieles als Gewalt= und Nothſtand anzuſehen, ſondern daſſelbe als vernünftig und nothwendig, ſomit auch dem Rechte im engern Sinne nicht widerſtreitend, zu erkennen. Andrerſeits kann nur auf dieſe Weiſe dem Eudämonismus, der, mit Unrecht aus ſeiner ihm gebührenden Stelle verdrängt, überall und unabläſſig wiederkehrt und ſich aufdrängt, da, wohin er nun nicht mehr gehört, der Eingang mit Fug verſagt werden.

In einer wiſſenſchaftlichen Ausführung würde dieſe Sphäre der Ethik, unſrer Anſicht zufolge, im Weſentlichen dieſe Gliederung erhalten: 1) das Subject in unmittelbarer Selbſtbehauptung, 2) in Bethätigung des natürlichen Muthes im Kampfe, und 3) als ſich ſelbſt vermehrendes im Gattungsproceſſe. Zuerſt iſt der Wille auf die Negation der einzelnen Aeußerungen der Naturmächte gerichtet; er behauptet ſich als dauernde Einheit gegen jene vielen Beſtimmtheiten; oder dieſes objective Negiren iſt ſubjective Selbſtbehauptung auf Koſten der einzelnen Naturkräfte. Das Zweite iſt, daß der Wille dazu fortgeht, die feindſeligen Naturmächte, nicht nur in ihren einzelnen Angriffen, ſondern im Principe, zu negiren, dieß in ſeine Gewalt zu bringen, damit die einzelnen Aeußerungen ihm dienſtbar, ſeine Organe werden; war er zuerſt nur das präſtabilirte Vermögen oder die Obmacht der Natur an ſich, ſo daß dieſe ſich noch vollkommen äußerlich gegen ihn behauptete, ſo will er nun in den Beſitz ihres Princips ſelbſt kommen; die Natur, ſelbſtlos, wie ſie an ſich iſt, ſoll ſein äußerliches Vermögen, er ihr wirkliches Centrum werden. So bewährt er ſich als Perſon, der Natur, als den Sachen gegenüber, obſchon er, eben nur den Selbſtloſigkeiten der Natur gegenüber, ſich hier noch nicht als Perſon zum Bewußtſein kommt, was er erſt im Verhältniſſe zu andern Perſonen kann. Weiter aber in dieſes Verhältniß zu andern überhaupt einzugehen findet er ſich nicht ſchlechthin nur durch einen gewiſſen „Geſelligkeitstrieb“, der

meiſt zu dieſem Zwecke poſtulirt wird, veranlaßt, ſondern dieſer Trieb iſt näher und radical in dem Geſchlechtsverhältniſſe, als einer innerhalb der Natürlichkeit ſelbſt ſchon angelegten Zweckmäßigkeit, aufzuſuchen. Dieſes Verhältniß erhält dadurch erſt die ethiſche Weihe, daß es Perſon zu Perſon führt, die Wurzel des Familienlebens wird, und ſomit überhaupt den Uebergang aus der erſten ſchlechthin eudämoniſtiſchen Sphäre in die höhere des Rechtes bildet.

Ohne in das Detail weiter einzugehen, können wir doch nicht umhin, in Bezug auf dieß Verhältniß noch Einiges anzumerken, da gerade dieſer wichtige Punkt es iſt, der, lediglich von der Naturſeite des Chemismus aufgefaßt, dazu gemißbraucht wird, das Menſchenweſen wieder zum Thier- und Pflanzenleben herabzudrücken. Ueberdieß haben wir dieſen Proceß an die Stelle desjenigen zu ſetzen, den Hegel als den des „Herrn und Dieners" aufgeſtellt hat, einen Vorgang, welcher in der Weiſe, wie er in der Phänomenologie dargeſtellt wird, wenigſtens nicht der primitive, in die Urgeſchichte des Menſchen fallende, ſein kann, ſondern höchſtens ein ſecundärer, welcher den Menſchen außerhalb des Familienbandes in entfremdeter Vereinzelung und zufälligem Zuſammentreffen vorausſetzt.

Erſt wenn alle unmittelbare Forderungen der individuellen Lebendigkeit befriedigt, das Individuum leiblich vollendet iſt, iſt es auch in der Ueberfülle ſeiner ſelbſt reif geworden zur Reproduction der Gattung. Die Sexualität iſt die höchſte und allgemeinſte Differenz des Lebens, allgemeiner, als Racen-, Temperaments- und alle anderen Verſchiedenheiten, und dieſe findet ſich erſt ergänzt in der Vereinigung der Geſchlechter, welche aber auch zugleich die erſte entſcheidende Entwickelungsepoche des ethiſchen Charakters ſowohl der Individuen als der Völker iſt. Die Stellung des Weibes und weiter der Kinder zur patria potestas des Mannes iſt überall entſcheidend und characteriſtiſch in der Geſchichte der Civiliſation. Da aber hiermit zuerſt die Reciprocität des Perſonenverhältniſſes zwiſchen Mann und Weib eintritt, ſo mußte der Geſchlechstrieb, deſſen Nicht-

befriedigung bei den Thieren zur Wuth und zum Tode führt, bei den Menſchen auch der Herrſchaft des freien Willens nicht abſolut entgegen, nicht ein ſchlechthin zu befriedigendes Lebensbedürfniß ſein, wie das Athmen, Eſſen und Trinken. Im Schoße der Familie iſt es, wo ſich zuerſt Anlaß und Stoff für die Entwickelung ethiſcher Verhältniſſe im engeren Sinne darbieten; in dieſem von der Natur geknüpften und geheiligten Verbande, nicht zufällig gleichſam im freien Felde, trifft der Menſch den Menſchen an, und ſo iſt ſchon ſein erſtes Zuſammentreffen nicht jenes durchaus liebloſe und feindſelige, dergleichen nicht einmal bei den Thieren vorkommt; denn auch dieſe gehen außer der Gattungszeit an ihres Gleichen gleichgültig vorüber, und ſchonen einander, ſo lange es nicht gilt, Weibchen und Junge zu ſchützen. Raubzüge auf Mord und Sklavenraub gehören einer ſpätern Entartung, nicht der urſprünglichen Natur des Menſchen an, und können nicht zu einem hiſtoriſch nothwendigen Entwickelungsmomente gemacht werden; denn die urſprüngliche Rechtsloſigkeit der Kinder und Patrimonialunterthanen iſt eine ganz andere, als die eigentlich ſogenannte Sklaverei. — Aber allerdings nicht bloß Liebe und Pietät werden im Schoße der Familie geboren, ſondern auch Gewaltthat und Rache (Blutrache); die Liebe gebiert den Haß, und die Eintracht den Streit; aber ſie adelt und berechtigt ihn auch zugleich. Denn indem die natürliche Lebenswärme in dieſer Epoche den Muth des Mannes, die Geduld des Weibes, dieſe natürlichen Wurzeln aller Tugenden, ungewöhnlich erhöht, ſo wird einerſeits der Muth, indem er nicht mehr übermüthig nur unmittelbar ſich ſelbſt geltend zu machen, ſondern Weib und Kind, und mittelbar in dieſen ſchwachen Perſönlichkeiten ſeine eigne zu ſchützen, dieſe alſo eben ſo ſehr aufzuopfern hat, zur Großmuth; der principielle Zweck der Macht giebt ſich in ihm freiwillig zum Schutze der Ohnmacht, ſomit als Mittel, hin. Andrerſeits ermannt ſich das Weib, von der Natur zum Dulden beſtimmt, und ohnehin ſchon als Gebärerin ſtets in das Discrimen von Leben und Aufopferungstod geſtellt, durch

den Muth des Mannes geſchützt, von willenloſer Ohnmacht und Verzagtheit zur An= und Sanftmuth des Vertrauens, und giebt in ſeiner Demuth, als erſter Märtyr der wahren Bedeutung des Lebens, dem Manne in ſeinem Uebermuthe ſich ſelbſt zu erkennen. Die Rollen der Ohnmacht und Obmacht ſind hier von der Natur an zwei Perſonen vertheilt; aber eben dadurch auch eine concrete Syntheſis, Vereinbarung, nicht bloß Vereinerleiung, möglich gemacht; keines ſoll abſolut in das Andere umſchlagen, keines für ſich abſtract das Vernünftig=Menſchliche ſein; die äußerliche Ohnmacht ſoll mit innerer paſſiver Stärke, die äußerliche Macht mit innerer Demuth ſich gatten; die äußerliche Ohnmacht alſo ſoll erſcheinen als nicht abſolut widerſprechend der Beſtimmung und Freiheit des Menſchen, freiwilliges Abſtrahiren davon vielmehr als Beweis und Triumph derſelben; kurz, das menſchliche Freiheitsprincip — dieß ſollte ſchon hier offenbar werden — muß ein ſolches ſein, was nicht weſentlich und ausſchließlich in äußerlich egoiſtiſcher Machtbethätigung und ſchrankenloſer Willkür beſtehe, obſchon es vorerſt immer nur noch das Leben iſt, wofür das Leben ſelbſt Mittel und Opfer iſt.

Alſo: der natürliche Wille wußte ſich in der Sphäre des Eudämonismus vorerſt und unmittelbar auch nur als das, was er unmittelbar war, nämlich Lebens= oder Organiſationstrieb, Trieb, ſich äußerlich zu verwirklichen. So findet er ſich als präſtabilirte Macht, aber erfährt ſich in Wahrheit doch nur als relative Obmacht, da ſich die Natur, ihm gegenüber, um der Gleichheit des Begriffsinhalts willen, als daſſelbige, als unüberwindlicher Stoff und relative Gegenmacht behauptet. Somit iſt die natürliche Freiheit des Willens zwar Ueberlegenheit über die Natur; aber da ſie abſolute Macht, rein unwiderſtehliche Negativität ſein will, geräth ſie, weil weſentlich doch an ſich ſelbſt auf die Aeußerlichkeit bezogen, hier in die Dialektik derjenigen Zwecke und Mittel, die ſich reciprok verhalten, und kann niemals zu einſeitiger Negation ohne Verluſt ihrer ſelbſt fortgehen; d. h. ſie wird, je mehr Macht, deſto mehr

abhängig von den Mitteln, die als äußerlicher Stoff ihre relative Selbſtſtändigkeit gegen ſie niemals ganz aufgeben. Da endlich die beſten und wirkſamſten Mittel zur Macht die Menſchen ſich gegenſeitig ſelbſt ſind, ſo verhalten ſich (in der Rechtsſphäre) die Mittel und Zwecke als ſelbſtſtändige Perſonen in reciprok völlig gleicher Dignität zu einander; die Macht, dieſes Ideal des egoiſtiſchen Willens, wird ſtets in dem Maaße Ohnmacht, in welchem ſie Macht wird, und kann ſich ſelbſt nicht als Freiheit erfüllen oder *voll-enden*, d. h. ſie kann um ihres eignen Inhalts willen nicht die höchſte Idee oder die abſolute Freiheit ſein. Dieß iſt die Dialektik der Machtkategorie, die im Weſentlichen auch bei Hobbes, Spinoza und Bayle zum Grunde liegt.

Auch hier wollen wir nur *erläuterungsweiſe* in einiges Detail der Rechtsſphäre eingehen. Ihre Dialektik — und dieß Gebiet entſpricht recht eigentlich dem mittleren dialektiſchen Momente des ethiſchen Proceſſes — bewegt ſich logiſch und völkergeſchichtlich durch die Momente 1) der unmittelbaren perſönlichen Machteinheit der patria potestas der erſten Sphäre, oder, in quantitativer Erweiterung, der Patrimonialmonarchie und urſprünglichen Autokratie; 2) der freien Geſellſchaft, oder abſtracten Geſetzesherrſchaft der (antiken) Republik, und endet 3) in der Syntheſis des concreten Rechtsſtaates oder conſtitutionellen Monarchie; ſo daß gleichzeitig und in Wechſelwirkung mit dieſen äußerlichen Formen und in ihnen nicht nur die Mitte der rechtlichen Verhältniſſe der Einzelnen unter ſich und zur Staatsgewalt, ſondern auch der ſubjective Grund von allen dieſen Erſcheinungsweiſen, das Rechtsgefühl oder das innere Ethos der Geſinnung ſich entwickelt; und dieſes iſt das Weſenhafte, der ethiſch-lebendige Kern oder das eigentlich allein Wirkſame in allen poſitiven Religionen des Alterthums, verhüll freilich unter zufälligem und traditionellem, ſomit ethiſch-todtem Beiwerke.

Die Machtfreiheit, von der hier die Rede iſt, mußte, kraft ihrer Herkunft aus dem Naturſtande, in Einem, dem Familien-

fürſten, concentrirt ſein. Aber indem dieſer als Haupt und Herr nur die eigne Machtvollkommenheit zum Endzwecke hat, ſeine patria potestas und ſein patrimonium intenſiv und extenſiv möglichſt mehren und erweitern will, iſt dieſer abſolute Autokrator genöthigt, um recht mächtig zu ſein, es eben durch ſeine Organe, die vielen Familienglieder und Deſcendenten, d. h. überhaupt durch die Seinigen, zu ſein. Obgleich dieſe gebunden in der väterlichen Gewalt (traditionell durch die Primogenitur), nur ſeine Mittel und Werkzeuge ſein ſollen, ſo muß er doch, damit ſie recht brauchbar und kräftig werden, ſie ſelbſt tüchtig machen. Seine Macht wächſt, ſo wie die Söhne wachſen, und wie ſie ſich ausbreitet, ſo ſoll ſie auch intenſiver werden. Die Söhne müſſen Perſonen werden, und um im Sinne des Machthabers und für deſſen Zwecke handeln zu können, müſſen ſie auch ſelbſtſtändig für ſich handeln können, ſonſt wären ſie träge, feige Subjecte, weder im Frieden, noch im Kriege brauchbar; denn die ethiſche Bedeutung des letzteren iſt es zumal, „die Kraft erſcheinen zu laſſen.“ Die Macht des Hauptes wächſt alſo mit der Selbſtſtändigkeit der Glieder, ſie nimmt ab mit dieſer; kurz, die wahre Macht als ſolche ſteht in geradem, nicht umgekehrtem, Verhältniſſe mit der der Glieder, aber als Machtwillkür freilich vielmehr im umgekehrten; denn ob die Glieder, weil ſie eigentlich nicht Glieder, ſondern ſelbſt perſönliche Einheiten ſind, wie ſie können, auch (nämlich aus Pietät) unterthänig ſein w o l l e n, darauf kommt es an, und auf den f r e i e n Willen iſt es gerade abgeſehen, wo es ſich um die wahre Macht handelt, nämlich auf die Treue und Tapferkeit, die ſich aufopfert. Urſprünglich fordert und nimmt der Patriarch alles Opfer, auch das Leben, von dem Seinigen; und die Seinen laſſen ſich dieß gefallen, denn ſie wiſſen es nicht anders, als daß ſie ſeiner, des Einen, ſind. Das iſt weſentlich ihre Religion; aber allmählich ändert ſich dieß Verhältniß und das Bewußtſein davon. Macht kann ſich nicht in und für ſich allein beweiſen; eine Macht, die keinen Gegner, die Nichts wider ſich hat, iſt keine M a ch t; ſie kann und will ſich daher als Gewalt, mechaniſch,

bethätigen, dieß liegt in ihrem Begriffe; ſie ſetzt ſich alſo ſich ſelber entgegen, um Macht zu ſein, aber nicht, um ſich zu verlieren; ſie will ſich nur einen relativen Widerſtand gefallen laſſen, um in deſſen Bewältigung ſich ſelbſt zu fühlen; aber dieſen muß ſie auch gewähren laſſen, um ihrer ſelbſt willen. Daß er nicht zu groß werde (dieſe Quantitativität), iſt ihre ſtete Sorge; auch die Götter, die eben nur mächtige ſind — d. i. die Idee der Macht, ſo lange ſie als das Abſolute gewußt wird, — haben guten Grund, neidiſch zu ſein, überall die particular hervorſtechende Freiheit des Einzelnen als ὕβρις und temeritas, Maaßloſigkeit oder Vermeſſenheit, zu nivelliren. Hören die Götter auf, neidiſch zu ſein, ſo wird es das Schickſal, die Idee der Macht in abſtracter Nacktheit, entkleidet aller Perſönlichkeit, und ſomit entſprechend dem abſtracten Geſetze, das ſeinen Inhalt noch nicht gefunden, oder der Nothwendigkeit, als fremder Autorität ſchlechthin.

Noch ſteht in der Autokratie der Staat erſt unmittelbar da, daher auch im zufälligen Verhältniſſe zu andern Staaten nach außen, ſomit feindſelig als Kriegsmacht; und dieß iſt, da jeder Staat, ſo gebildet er auch ſei, immerdar dieſe Seite der negativen Selbſtbehauptung nach außen behalten muß, das hiſtoriſch berechtigte und bleibende Moment der Autokratie, die dictatoriſche Militärgewalt des Regenten, die im Falle der Noth, wo es die Exiſtenz des Ganzen und Aller gilt, auch jeden Einzelnen unbedingt zum Opfer des Lebens und Eigenthums beſtimmen kann. Aber nach innen, zu ſich ſelbſt, ſteht jene primitive Staatsform noch in keiner ethiſchen Wechſelwirkung und Beziehung von Rechten und Pflichten der Einheit zur Vielheit, und mithin auch nicht oder doch nur unvollkommen der Vielen unter ſich, ſo lange das Privatrecht eben nur durch Kadi's verwaltet wird. Demgemäß iſt auch die innere Seite des Rechtes, das Rechtsgefühl oder die Rechtſchaffenheit, ſo zu ſagen nur noch blindes Ethos, das die Reflexion in ſich nicht verträgt, ohne ſich aufzuheben; das Innewerden der perſönlichen Freiheit iſt kaum erſt im Erwachen. Dieſe aber, mit all

ihrem Inhalte auf die perſönliche Aeußerung bezogen, ſo wie ſie erwacht, ſchlägt auch um ſo gewaltſamer in Aeußerlichkeit aus, ſie ſchlägt dem Patrimonialſtaate in die Glieder, die damit nicht mehr Glieder bleiben, ſondern ſelbſt atomiſtiſche Einheiten werden.

So zerbrach das occidentaliſche Hellenenthum die patriarchaliſchen Formen des alten Orients, und aus der doriſchen Schale ging der ioniſche Republicanismus hervor, ein neuer und der eigentliche Anfang der äußerlichen oder rechtlich-geſetzlichen Freiheitsentwickelung, welche in ihrer weſentlich geſetzlichen Form das Römerthum vollſtändig durchging, ſo weit das Recht für ſich ohne tieferen moraliſch-chriſtlichen Grund zu kommen vermag. — Sobald jener Uebergang zur völligen Entſchiedenheit kommt, tritt das Moment der Einheit, welches während der Autokratie in perſönlicher Realität daſtand, in Idealität zurück, und die Vielheit der Perſonen, die ſich ſelbſt als ſolche, d. i. als freie Mächte, wiſſen, hervor in Realität und äußerliche Selbſtbethätigung. Jene ideell gewordene Einheit iſt nun das Geſetz, und dieſes, trotz ſeiner Idealität, ſollte um ſo wirkſamer ſein; allein um dieß zu ſein, müßte es dem Inhalte nach ſchon völlig identiſch ſein mit dem freien Willen Aller, mit der freien Perſönlichkeit ſelbſt — es müßte die reine vollendete Idee der Freiheit an und für ſich ausſprechen und erſchöpfen, die als das Tiefſte und Letzte in allen menſchlichen Gemüthern verborgen liegt. Aber in dieſen, ſo lange und ſofern ſie unter der Zucht des Geſetzes ſtehen, liegt jene Idee eben nur noch verborgen, und die Idee des Rechtes ſelbſt iſt nur erſt eine Erſcheinungsweiſe, nicht der tiefſte Kern jener Freiheit ſelbſt. Die Pflicht der Vielen und das Recht der Staatseinheit, ſo wie die Pflicht des Staates und das Recht der Bürger beſagt und enthält an ſich daſſelbe, ſie ſind inhaltlich identiſch und ſollten ſich ſomit um ſo verträglicher in einander aufheben; aber ſtatt deſſen werden ſie vielmehr dialektiſch und heben ſich nicht in einander, ſondern ſie heben einander (in der Republik) gegenſeitig auf. Dieſe Erſcheinung bringt die Bedeutung der

rechtlichen Freiheit ſelbſt mit ſich; denn dieſe iſt nicht, wenn ſie nicht äußerlich freie Lebensbethätigung iſt; dieſe nun will und kann zwar jetzt nicht mehr bloß Willkür, ſondern ſie ſoll und will geſetzliche Freiheit ſein; aber dieſe iſt deßhalb doch nicht minder auf das Aeußerliche, auf die unmittelbare Praxis des Lebens oder auf phyſiokratiſche Zwecke bezogen.

Die geſchichtlich-ethiſche Aufgabe der Republik oder des republicaniſchen Momentes im ethiſchen Proceſſe überhaupt iſt die, die abſolute Herrſchaft des Geſetzes und dieſes als den Gemeinwillen Aller auszuſprechen; das Geſetz ſoll der objective Ausdruck der rechtlich-äußerlichen Freiheit ſein; das republicaniſche Moment, das Moment der Gleichheit macht offenbar, daß der dunkle Freiheitsdrang des Menſchen nicht bloß auf formloſe Macht oder Willkür, ſondern auf concrete, gegliederte, vernünftige Freiheit gerichtet iſt, und daß dieſes das Allgemeine, Grundweſentliche der Gattung oder doch zunächſt des Volkes iſt. Allein das, was zunächſt in der antiken und reinen Republik gewußt und gewollt wird, iſt, wie geſagt, noch nicht die vollendete Idee der ethiſchen Freiheit, ſondern immer nur noch die Seite der äußerlichen Machtbethätigung derſelben, wenn auch der geſetzlichen. Daher iſt es nicht zufällig, daß in der Republik alle Individuen am Regieren, Geſetzgeben, Richten u. ſ. f. perſönlich-activen Antheil nehmen wollen, ſondern dieß iſt eben die Sache ſelbſt und der Inhalt dieſer Idee. Obgleich nun dieſe Freiheit noch nicht die höchſte Idee ſelbſt iſt, ſo iſt doch anzuerkennen, daß ſie weſentlich die Erſcheinungsweiſe derſelben, und daß dieſe wiederum die eigentliche Bedeutung und Wahrheit der Rechtsfreiheit iſt. Dieſe (rechtliche) Freiheit für ſich kann keine andere und höhere Verwirklichung ihrer ſelbſt wollen und wünſchen, ſo lange das Menſchenweſen überhaupt ſich nur erſt als rechtliche Macht weiß. Da aber dennoch an ſich (oder für ein höheres Bewußtſein), wie ſich zeigen wird, dieſe Idee nicht die höchſte Freiheit iſt, ſo muß ſie, wo ſie zum höchſten oder abſoluten Endzwecke gemacht wird, ſich als Pſeudo-abſolutes ſelbſt verläugnen, oder

ſie kann, vermöge ihres Inhaltes, eigentlich nur als Mittel ſich behaupten. Dieß iſt ihre bleibende Wahrheit, und obſchon ſie damit herabgeſetzt zu werden ſcheint gegen das Bewußtſein des Alterthums (und z. Th. auch der neuern Zeit), ſo erhält ſie doch gerade um dieſer ihrer beſſer erkannten Wahrheit willen erſt wahre Stabilität und unverletzliche Heiligkeit, nämlich als nothwendige Bedingung des Höchſten. Daher muß man ſagen, daß im Alterthume, wo der Staatszweck als der ſchlechthin höchſte galt, darum die Staaten ſelbſt kein dauerndes Beſtehen haben konnten, während im modernen chriſtlichen Bewußtſein, wo ſich eine noch höhere Freiheitsidee geltend gemacht hat und im Begriffe iſt, ſich immer mehr geltend zu machen (dieß iſt eben der Kampf der neueſten Zeit), auch der Proceß der Staatsformen in ſich erſt zum Frieden kommen kann und wird.

So lange aber die Energie der Völker ihr Recht noch nicht errungen und geſichert hat, kann ſie nur in unmittelbar perſönlicher Ausübung der Macht ſich befriedigen; und da iſt es nothwendig, daß die Willkür des Einzelnen auf's Strengſte ausgeſchloſſen ſei; kein perſönlicher Einzelwille ſoll gelten, ſondern nur der Geſammtwille, und alle Einzelnen, weil Alle mitregieren wollen, müſſen an die objectiv ausgeſprochene Norm und Form des Geſammtwillens, d. i. an das Geſetz oder an die Geſetze, unerbittlich gefeſſelt ſein. So iſt das Geſetz das ganz unperſönliche, die abſtracte Erſcheinung für ſich; es iſt, was ſein Name ſagt, geſetzt, poſitiv, ſtatariſch; ſeine Vollſtrecker ſind eben ſo willenloſe Organe. So aber ermangelt es in ſich ſelbſt alles fortbildenden Lebens. Als Form des Willensinhaltes der Vielen, der im Fortgange der Zeit ſich ändert, muß es daher mit dieſem Inhalte in Widerſpruch treten und ſich ändern laſſen. Sollte vorher das Geſetz das Unveränderliche, ſtets ſich gleich Bleibende, den Willen der Vielen, den veränderlichen, Regulirende ſein, ſo zeigt ſich jetzt vielmehr dieſer Wille als das überdauernde Lebensprincip, und das Geſetz als das zu Verändernde. — Daß das Princip der fortſchreitenden Rechtsentwickelung im Volke liege, iſt ein anerkannter Grundſatz. — Dieſer

dialektiſche Widerſpruch zeigt den Mangel des Geſetzes auf, daß es nämlich ſelbſt der lebendigen Macht, der fortſchreitenden Perſönlichkeit entbehrt. Es erhebt ſich zunächſt — in der Republik — der Wechſel des Beſtehens und Veränderns, und daran geht dieſe Staatsform zu Grunde, weil in ihr der Widerſpruch, daß dieſelbigen Subjecte geſetzgebende und auch gehorchende ſein ſollen, nicht gelöſt werden kann; dieß wäre das rein moraliſche Verhältniß (daher auch Montesquieu die Tugend zum Principe der Republiken macht), was mit der Eigenthümlichkeit des Rechtes als Rechtes gar nicht beſteht, d. i. eine ſchlechte Identification der rechtlichen und moraliſchen Freiheit iſt. — Entweder nun ſinkt in dieſem Proceſſe der Staat aus dem geſetzlichen Ethos zur Willkür zurück, und muß aus dieſer, wenn dennoch überhaupt Fortſchritt ſein ſoll, den Proceß von vorn anfangen, die gewöhnlichen Phaſen (Macchiavelli's Cirkel) ruhelos durchlaufen, bis er ganz zu Grunde geht, oder er findet jene Löſung darin, daß er dem Geſetze die Perſönlichkeit, dieſer Perſönlichkeit aber auch das Geſetz auf concrete Weiſe zurückgiebt; ſo jedoch, daß dieß Oberhaupt nicht wieder nur Patrimonial-Autokrat, ſondern conſtitutioneller Monarch iſt, und unter ihm die concrete Syntheſis der Autokratie und Republik in organiſcher Einheit erreicht wird, indem nun einerſeits alle perſönliche Willkür ausgeſchloſſen, andrerſeits aber auch das Geſetz oder die vielen Geſetze nicht mehr ſchlechthin für unveränderlich gelten; nur das Princip, d. i. die Art der Geſetzgebung, die Regel der organiſchen Entwickelung der rechtlichen Freiheit, iſt forthin das Stetige, und dieß nun in einem allgemeinen Geſetze der Geſetzgebung, d. i. im Staatsgrundgeſetze oder der Verfaſſung, ausgeſprochen.

Ohne auf die Organiſation des Rechtsſtaates weiter einzugehen, bemerken wir ſchließlich nur noch dieß, daß die phyſiſche Macht, die factiſch immerdar auf der Seite der Vielheit iſt, im conſtitutionellen Staate zuletzt zurückgedrängt erſcheint auf den ſogenannten paſſiven Widerſtand der Staatsbürger gegen willkürliche Streiche der Staatsgewalt, zuletzt und zuäußerſt

namentlich auf die Möglichkeit, alle Regierung zu verneinen, durch Steuerverweigerung; daher dieſe neuerlich ſich auch als entſcheidendes Momentum im Aequilibrio zwiſchen Volks- und Monarchenſouveränetät gezeigt hat. Im Ganzen aber wird dadurch nur die Unmöglichkeit dargethan, mit dem bloßen Principe der Macht zur Löſung aller Widerſprüche zu gelangen. Der Steuerverweigerung, als dem Rechte des Volks, ſteht ſeine Pflicht der Steuerbewilligung und das Recht des Staats zur Beſteuerung überhaupt entgegen; in Streitfällen läuft die Entſcheidung auf ein quantitatives, d. i. mehr oder weniger willkürliches Urtheil hinaus, ein Urtheil, das wenigſtens aus reinen Rechtsprincipien gar nicht gefällt werden kann. Man beruft ſich hier ſofort auf die Vernunft, und ohne Zweifel wird es nie zu ſolchen Extremen kommen, wo auf beiden Seiten Vernünftigkeit herrſcht. Aber wo ſie nun nicht herrſcht? wo zeitweilig Wille und Einſicht leidenſchaftlich getrübt iſt? Dieß ſind ja gerade die Fälle, wogegen durch Verfaſſungen, durch Geſetze und Recht überhaupt, im Ganzen und im Einzelnen, wirkſame Vorkehrung getroffen ſein ſollte. Sobald man ſich darauf einläßt, Vernünftigkeit überhaupt im guten Glauben und gutwilligen Hoffen vorauszuſetzen, ſteht man ſchon gar nicht mehr auf dem Standpunkte des Rechts im eigentlichen Sinne, man ſteht vielleicht ſogar höher, aber nur nicht innerhalb des Rechtsbegriffes und Geſetzes. Gerade gegen die rohe Gewalt iſt das Geſetz da, und gerade deßhalb tritt die Vernunft, wo ſie in Rechtsgeſtalt auftritt, nothwendig mit Zwangsmacht auf; aber dieſe Macht iſt es eben, die ihr durch die Dialektik ihres eignen Inhaltes zufällig gemacht und nur mit Hülfe einer höheren Idee von Freiheit — zuletzt alſo doch vom reinen freien Willen oder — wie man ſagt, von der Geſinnung, der Sittlichkeit, dem Ethos, erhalten wird. So hoch wir alſo auch die Idee des Rechtes und ihrer Realiſation, des Staates, ſtellen, ſo heilig wir ſie halten mögen; dazu werden wir doch auf alle Weiſe, und nicht bloß durch jene hiſtoriſchen Erſcheinungen in Praxi, ſondern auch durch die nähere Erörterung ihres logiſchen Gehaltes

gedrängt, daß ſie uns zuletzt als bedingt erſcheint von einem höheren, über dieſe freie Lebendigkeit hinausgehenden, Zwecke des Daſeins. Wir wiſſen wohl, daß wir hiermit die wunde Stelle unſrer Zeit, die Auseinanderſetzung der Kirche mit dem Staate, berühren, und dieß iſt eben die Frage, ob im vollkommenen Rechtsſtaate der ethiſch-religiöſe Inhalt des Geiſtes völlig aufgehe und ſich decke, oder ob dieſer Inhalt noch weiter hinausreiche in ein freieres Gebiet des Cultus, das auch freiere Formen zu ſeiner Verwirklichung erfordere, als die rechtsgeſetzlichen und nothwendig zwingenden der eigentlich ſogenannten Staatsmacht ſind und ſein können und für ihr Gebiet ſein müſſen.

Die Grundlage der Staaten iſt die Geſinnung; darüber iſt man wohl einverſtanden. Allein was iſt der Inhalt dieſer? Was weiß und will ſie? Daß es der vollſtändige Inhalt *aller* Sittlichkeit und Heiligkeit ſei, iſt die Anſicht der neueren (Hegelſchen) Rechtsphiloſophie, die eben dadurch jedwede Moral in beſonderer älterer Bedeutung aus der Liſte der Wiſſenſchaften ausgeſtrichen hat. Dieß aber können wir ihr nicht zugeben. Die Sphäre des Rechtes hat (ſo gut wie die niedere des Eudämonismus in ihrer ἀνδρεία, dem natürlichen Muthe) auch ihre Tugend, ihr Ethos, ihr Wollen und Freiſein, und darin ihre ſubjective Seite, ſie iſt — das verſteht ſich von ſelbſt — keine hohle Objectivität oder abſtracte Erſcheinung; aber dieſes ihr ſubjectives Weſen ſelbſt verhält ſich zur wahren Freiheit doch nur wieder, wie Erſcheinung oder Form zum Inhalte, oder kurz, ſie iſt noch mit einer eigenthümlichen Beſtimmtheit behaftet, die ihre Schranke iſt. Dieſe Subjectivität der äußerlichen Geſetzlichkeit iſt *Rechtſchaffenheit und Ehre*; damit aber haben wir das Gebiet der Tugend und Moralität noch keineswegs erſchöpft, vielmehr bleibt auch in dieſer durchaus ehrenwerthen rechtlichen Geſinnung und Ehrlichkeit noch ein tieferer Kern verborgen, in welchen einzudringen das chriſtliche Gewiſſen nicht umhin kann. Wenn wir vom „chriſtlichen Gewiſſen" ſprechen, werden wir zwar ſogleich den Verdacht erwecken, als verlören wir uns hiermit ſofort auf unphiloſophiſche

Weiſe an ein poſitiv Gegebenes, den hiſtoriſchen Glauben u. ſ. w., doch getroſt! wir verſtehen darunter nichts mehr und nichts minder, als die im Bewußtſein ihrer δικαιοσύνη noch nicht befriedigte menſchliche Freiheit ſelbſt.

Wir haben jedoch durch dieſe Bemerkungen der dialektiſchen Entwickelung der Idee bereits vorgegriffen und eilen, um rückwärts den Anknüpfungspunkt wieder aufzuſuchen. — Die Freiheit, als abſolut ſein wollende Macht, hob ſich, wie gezeigt, ſelbſt auf. Hiermit iſt aber nicht ſie ſelbſt, das Wollen überhaupt oder im Principe, ſondern nur das Was, der Inhalt, der gewollt wird, oder dieſe Formbeſtimmtheit der Freiheit negirt, d. h. dieſe Form als incongruent mit dem wahrhaften Inhalte des Freiheitsprincips aufgezeigt. Sie ſelbſt, die Freiheit des Willens, geht nun zunächſt aus dieſer Aeußerung in ſich ſelbſt zurück in ein ſubjectives und ideelles Fürſichſein, ſomit vorerſt dem wirklichen äußerlichen Lebensgenuſſe und dem Leben ſelbſt abſtracter Weiſe entſagend. Damit aber wäre und bliebe ſie in ſich dennoch nur derſelbe Inhalt, ideell geſetzt, der ſie vorher reell war oder doch ſein wollte, mithin nur das unglückliche Bewußtſein der Unfreiheit vielmehr, als der Freiheit, und dieſe ſubjective Freiheit des Phantaſirens in ſinnlichen Bildern wäre nur eine formelle, ſo aber, anſtatt Obmacht und Allmacht zu ſein, in Wahrheit Ohnmacht, welche die Flucht vor der Außenwelt ergriffen hätte. Um alſo wirklich zu ſein, was er will, kann der Wille nicht auf jene Obmacht gänzlich verzichten; aber auch dieſes neue ſubjective Fürſichſeinkönnen nicht wieder aufgeben, ſondern er muß beides ſein in wirklicher Syntheſis, nicht als ein Zwieſpalt des Wollens und Nichtkönnens, oder als bloßes Nichtwollen, weil Nichtkönnen, ſondern in wahrhafter Verſöhnung; d. h. der Wille muß nach den Erfahrungen, die er im Proceſſe des Lebens an ſich ſelbſt gemacht hat, die eigne (äußerliche) Macht ſelbſt nicht als Endzweck wollen; da er ſie aber auch nicht gänzlich aufgeben kann, nur als das wollen, was ſie in Wahrheit ihrem Begriffe nach iſt, d. i. als Mittel; ſomit muß er ſie in ſich

ſelbſt, als Gewolltes, zum untergeordneten Momente herabſetzen.

Obiges Zurückgehen des Willens tiefer in ſich aus der Aeußerlichkeit iſt keine Vernichtung oder ſchlechthinnige Aufhebung des Willens — ſo könnte es nur nach einer das Poſitive im Negativen nicht gehörig feſthaltenden Methode ſcheinen — ſondern nur ein Inſichgehen in Idealität oder Subjectivität — in die Welt der bloßen Vorſtellungen. Eine bloß ſubjective Macht wäre freilich eine rein negirte, denn Macht iſt weſentlich Aeußerung; aber der Wille iſt eben ſeinem tieferen Weſen nach nicht bloß Macht, er kann dieſe Negation vertragen, und iſt dennoch als Wille, wenn auch nicht als Macht; ſein Weſen iſt in ſeiner Paſſivität nicht negirt, wenn auch ſeine Aeußerung negirt iſt. Aber allerdings wäre er, abgeſchnitten von aller Macht, eben nur die reine Thätigkeit des denkenden (oder hier nur noch vorſtellenden) Geiſtes, der ſich in ſich ſelbſt beſtimmt ohne alle Mittel, die reine Selbſtbeſtimmung an und für ſich ſelbſt. Als ſolche nun muß der menſchliche Wille ſich auf dem Wege ſeines Bildungsproceſſes zuerſt nothgedrungen erfahren, nur damit er ſich ſelbſt erſt gewinne, nicht, damit er bei dieſer thatloſen Entſagung willenlos ſtehen bleibe; aber er muß ſeinen Willen ſeinem Denken unterordnen lernen, damit er von der Macht abkomme als ſeinem höchſten Idol, und die Machtäußerung vielmehr dem Wiſſen unterordne, d. i. ſie vom Zwecke zum Mittel (für Höheres) herabſetze, welches Höhere, Innigere, er eben erſt durch jene Entſagung in ſich kennen gelernt und gewonnen hat. Gewinnt er freilich bei ſolcher nothgedrungenen Entſagung nichts ideell Höheres in ſich, bleibt er auf derſelben Stufe ſtehen, ſo bleibt er nur in ohnmächtiger Spannung gegen die fremde Gewalt, die ihm die Realiſirung ſeines Willensinhaltes immerdar verſagt. Dieß iſt das unglückliche Selbſtbewußtſein oder das negative Bewußtſein der Ohnmacht. So würde er auch nichts Beſſeres geworden ſein und nichts Beſſeres wollen und thun, wenn die Negation wieder aufgehoben würde; er wäre dann nur wieder, was er vorher war,

nämlich Macht. Ein Höheres erzeugt ſich nur, wenn jene gewonnene Einſicht und tiefere Selbſterkenntniß der Freiheit, daß ſie nämlich zur Noth auch der Macht entbehren, und doch noch — durch freie Entſagung — Freiheit ſein kann, concret mit der Macht verbunden wird, aber ſo, daß nun der Wille nicht mehr ſein Alles in die Macht ſetzt, ſondern dieſe nur als Mittel betrachtet. Andrerſeits, wenn er dem Sich-äußern, als einer Unmöglichkeit, gänzlich entſagte, wäre er nur Verzweifelung, die das Aeußere doch noch wünſcht, ſeine Thätigkeit ein bloßes müßiges Wünſchen, beſchränkt in ſich auf müßige Ideale (die ſentimentale oder ſogenannte ſchöne Seele); aber dieſe Ideale ſind, näher betrachtet ihrem Inhalte nach, nur eitel Sinnlichkeit egoiſtiſcher Art; daher bleibt der unglückliche Wille in ihnen immer noch als Ohnmacht auf die Außenwelt bezogen. Dieſe Stellung iſt eine nothwendige im ethiſchen Proceſſe des Ganzen; aber ſie iſt nur erſt die Negation und negative Einſicht des Entſagenden, daß es nämlich mit dem Leben und ſeinem ganzen Inhalte Nichts ſei, wenn es, wie bisher, für das Abſolute gelten will. Dieß iſt eine richtige und nothwendige Einſicht; aber ſie hat noch kein poſitiv Höheres über jenen verloren gegangenen Inhalt erlangt, ſie ſteht nur erſt in der Negation, ohne zu einer neuen Affirmation fortgegangen zu ſein. Dieß war Schlegel's Ironie, der das Leben gleichgültig geworden war, und die ſich dennoch wieder auf dieſes Gleichgültige, als ein Gleichgültiges, warf, das Werthloſe werthlos behandelnd. Kommt nun aber, was bei dieſer Laune nicht ausbleiben kann, wiederum das verſteckte ſinnliche Wohlgefallen und Intereſſe am ſinnlichen Inhalte hinzu, ſo wird dieß zum völlig unſittlichen und unreinen Spiele der Phantaſie mit Verbotenem, die Lüſternheit der Träumerei, worein die Schönſeeligkeit ausartet, die feig ſich vor der Strafe ſichern und doch genießen, wie die Maus an dem Speck riechen, ihn aber nicht anrühren will. Dabei kommt indeß Alles auf den Inhalt an, ob dieß ein ſinnlich ſelbſtſüchtiger iſt, oder nicht; im weitern Sinne iſt auch jedweder aeſthetiſche Kunſtgenuß in dieſer

Form, ſo wie überhaupt jedwede Einkehr und Reflexion in ſich ſelbſt.

Der Wille muß alſo, um frei zu ſein, dem entſagen, es als Macht ſein zu wollen. Dieſer Entſagungsact aber kommt überhaupt nur vor in der werdenden menſchlichen Freiheit, und erſcheint nur dem erſt ſich potenzirenden Subjecte vorübergehend als eine wirkliche Entſagung, Opfer, partiale oder totale Negation der Freiheit. An und für ſich, der logiſch-metaphyſiſchen Idee oder der Wahrheit nach, iſt dieß nicht ſo, ſondern die Wahrheit iſt dieſe ewige, daß das Abſolute ſelbſt, weder im Menſchen, noch in Gott, an ſich bloße Macht iſt, oder daß die Macht, ſelbſt als Allmacht, nicht die adäquate, erſchöpfende Auffaſſung des Göttlichen und Abſoluten, mit der Belebung der Subſtanz zur Macht alſo auch die volle Wahrheit noch gar nicht gewonnen iſt; ſondern vielmehr derjenige Wille oder diejenige Freiheit iſt das Abſolute, welche das Beſtehen der endlichen Weſen (des Andern oder der Welt) an und für ſich will; d. h. ſie nicht nur als Mittel zu eigner egoiſtiſcher Machtbethätigung oder Selbſtverherrlichung — wie das gewöhnlich ausgedrückt wird — will und zu wollen nöthig hat; denn darin liegt der Widerſpruch, daß Etwas, was als Mittel gewollt wird, objectiv zugleich ſein und auch nicht ſein ſoll, oder ſubjectiv: gewollt und auch nicht gewollt wird. Sondern das Abſolute will die Weltweſen und namentlich den Menſchen als Zwecke um ihrer, der Weltweſen ſelbſt, willen. Ein ſolches Wollen aber iſt die Kategorie der Liebe. Die Liebe iſt erſt das volle, wahre und wirkliche Wollen ohne Widerſpruch in ſich, der Wille, welcher will, daß das Gewollte ſei; ſie iſt die Freude an dem, was ſeiner Natur nach Selbſtzweck ſein kann, die Freude an dem Freien, weil es frei iſt, oder kurz: an der Freiheit an und für ſich ſelbſt. Die Liebe iſt das Wollen der Freiheit objectiv in den Producten, und dieſes Wollen iſt die wahre Freiheit, ſelbſt ſubjectiv in ihrer vollendeten Realität; es giebt keine höhere Kategorie des Seins, als dieſe Freiheit, worin allein erſt Subjectivität und Objectivität im vollendeten Einklange, d. i. verſöhnt ſind.

Das abſolute Sein alſo iſt die Liebe, oder nichts Anderes kann abſolut ſein, als der freie Wille, der die Liebe iſt, d. h. freie geiſtige Selbſtheit oder Perſönlichkeit, die andere freie Perſönlichkeiten will. Dieſe Kategorie aber würde ſofort wieder dahin zurückſtürzen, wofür man ſeit der Naturphiloſophie her immer noch die Benennung der Liebe zu mißbrauchen pflegt, zu dem Egoismus, der im Andern nur ſich ſelbſt liebt, wenn in die Kategorie des Wohlwollens und der Liebe nicht eben die Macht und in die Macht nicht der Egoismus ſelbſt aufgenommen und concret darin aufbewahrt, aber in die Unterordnung eines bloßen Momentes geſtellt wären. Die Liebe ſteht zur Macht nicht in einem contradictoriſchen Gegenſatze, ſondern dieſe zu jener in Subſumtion; die Macht wird von der Liebe beſtimmt und muß folglich in der Liebe da ſein, und der Egoismus von beiden; ſomit iſt dieſer nun in ſeiner Beſtimmtheit und Unterordnung ſelbſt zur Egoität verklärt, und dauert als ſolche Grundlage auch in der Liebe fort; er iſt das an und für ſich berechtigte Selbſtgefühl. Würde die Macht und Egoität aus der Liebe abſtract ausgeſchieden — und damit hat man es meiſt verſehen —, ſo wäre der Liebende ein Selbſtloſer, und ein ſolcher kann nicht lieben, denn die Liebe wäre in ihren Bedingungen negirt. Eine machtloſe Liebe iſt nur eine anhängliche Bedürftigkeit, welche Macht, d. i. ſelbſtſtändig, werden will durch Andere, die alſo wiederum ſelbſt nicht die vollendete Liebe, ſondern erſt auf dem Wege vom Eudämonismus zur Macht begriffen iſt. Der Egoismus, als unmittelbarer und ebenſo als mittelbarer, nämlich als Macht, kann Anderes nur wollen als Mittel für ſich, d. h. nicht wollen, daß es wahrhaft an und für ſich ſei; er iſt alſo die Liebloſigkeit. Erſt die befriedigte, ihrer ſelbſt gewiſſe, Macht kann auch lautere Liebe ſein, und ſo wie ſie ſelbſt abſolut iſt, kann ſie auch anderes Seiendes gewähren laſſen, das zugleich in ihr und außer ihr iſt; in ihr, weil zugleich in ihrer Macht, außer ihr, weil von ihr als Selbſtzweck gewollt und geſetzt. Gott, als die Liebe, hat ſich die Macht vorbehalten, aber übt ſie nicht

als die abſtract wirkliche, ſondern als Allmacht, d. i. Macht über Alle, oder ſolche Macht, die ein All hat und gewähren läßt. Wollte er der nur Mächtige ſein, ſo wäre er nur Demiurg, der einen Stoff zur Machtbethätigung, oder der Unwillige, Zornige, der eine Welt zur Zerſtörung vorausſetzt; denn die Macht iſt, wie wir geſehen haben, weſentlich auf Anderes, Aeußerliches bezogen, und kann ſelbſt nicht ſein ohne dieſes. Daher ſind alle Verſuche vergeblich, ihn unter der Kategorie der Macht oder lebendigen Subſtanz als freien Schöpfer, und weil man über dieſe Kategorie niemals ernſtlich hinausgegangen, überhaupt eine Schöpfung zu begreifen und dieſen Begriff der Metaphyſik zu vindiciren. Schon das gewöhnliche Bewußtſein und der Sprachgebrauch wiſſen dieß, indem bei „Machen" immer zugleich ein Stoff, woraus Etwas gemacht werden kann, vorausgeſetzt, und daran das Machen von dem Schaffen gemeinhin unterſchieden wird. Die Macht iſt ein Begriff, der ſich ſofort ſelbſt aufhebt, ſobald man mit ihm nicht auch zugleich die Welt ſetzt, er ſetzt alſo eigentlich die Welt oder doch den Weltſtoff — die Subſtanz — an ſich ſelbſt unmittelbar voraus; daher die Frage, ob Gott Gott ſein könne ohne die Welt, ſchlechthin verneint werden muß; denn man denkt dabei eigentlich nur dieß: ob Macht ſein könne ohne das Vermögen, ſie zu bethätigen; was eine contradictio in adiecto iſt. Wird aber Gott als Liebe gedacht, ſo erſcheint der Schöpfungswille und Act als frei, weil in der Liebe die Macht aufbehalten iſt, d. h. weil er, wenn es ſich bloß um die metaphyſiſche Möglichkeit handelte, auch ohne Liebe doch noch Allmächtiger, d. i. das ſein könnte, was man ſich gewöhnlich unter Gott und Herrn der Welt denkt. Es iſt zwar nicht zu läugnen, daß, wenn Gott einmal als Liebender begriffen und beſtimmt iſt, und der Begriff der Liebe ſtehen bleiben, nicht wieder aufgehoben werden ſoll, auch der Wille, die Welt, und namentlich die freie Menſchenwelt, beſtehen zu laſſen, darin eingeſchloſſen oder mitgeſetzt iſt; das iſt das dialektiſche Moment, was auch wir in jedem Begriffe anerkennen, daß ein beſtimmter Begriff

(genus) nicht ohne ſeine Beſtimmung (differentia specifica) gedacht werden kann; allein ob der ganze Begriff überhaupt gedacht und geſetzt werden ſoll, iſt die Frage; fällt die differentia specifica weg, welche die Macht zur Liebe macht, ſo geht der Begriff der Liebe zurück in den der Macht, und dem ſteht keine phyſiſche oder, wie man gewöhnlich zu ſagen pflegt (weil die Kategorieen der Metaphyſik eben nur phyſiſche waren), keine metaphyſiſche Nothwendigkeit im Wege, ſondern nur eine ſogenannte moraliſche, eine Nothwendigkeit, die in jenem andern Sinne keine Nothwendigkeit iſt, weil der treibende Grund hier eben nur die Freiheit ſelbſt iſt, die ſich in der Liebe auf moraliſche, d. i. freie Weiſe, vollendet, — auf freie, weil die Macht ſtets in ihr enthalten bleibt, oder weil dieſes Können und Wollen auch zugleich ein auch nicht wollen und thun Können, alſo eine nur hypothetiſche Nothwendigkeit, d. i. reale Möglichkeit, einſchließt. Lediglich der Mangel der Methode oder die Fahrläſſigkeit des Denkens, welches nicht aufbewahrt und feſthält, was als Bedingung zu behalten iſt, hat dieſes Mißlingen verſchuldet. Gleichwie — um die Sache noch populärer zu geben — es undenkbar und unmöglich iſt, daß ein Menſch gut ſei und gut heiße, wenn er nicht auch die Macht und Kraft hätte, Böſes zu thun, oder, wie ein guter Menſch, obſchon er ſich nicht einfallen läßt, gewaltſam und unſittlich zu handeln, dennoch die Möglichkeit und Macht dazu immerfort in ſich trägt, ſo iſt auch in der Liebe die Macht ſtets vorhanden, obſchon in den Hintergrund zurückgedrängt und bewältigt, beſtimmt durch die Liebe. Aber ſobald man dazu fort geht, dieſe rohe Machtgrundlage, weil ſie ſich nicht mehr unmittelbar als ſolche bethätigt und an der Oberfläche erſcheint, ganz zu negiren und als des Abſoluten unwürdig zu ignoriren, in demſelben Augenblicke wird die Liebe oder jedwede andere moraliſche Vollkommenheit ſelbſt wieder zum Nicht-anders-können, ſie ſchlägt in Naturnothwendigkeit zurück, und die Freiheit iſt verloren; ſoll ſie nun dennoch gut ſein und das Gute vollbringen, ſo wird ſie unter dem Namen der abſoluten Vernunft als Naturgeſetz

eingeführt, ein ſeltſamer Begriff von Freiheit, aus dem die Seele, die Freiheit ſelbſt, verſchwunden iſt. Aus Furcht, die Freiheit mit Willkür zu verwechſeln, will man die Willkür auch als aufgehobene in der Freiheit nicht mehr gelten laſſen, und darüber geht die Freiheit ſelbſt wieder verloren; denn iſt die Willkür nicht mehr als frei aufgehobene Möglichkeit im Grunde der Freiheit vorhanden, ſo hat die Freiheit ſelbſt gar keinen moraliſchen Werth, oder ſie iſt eben ſelbſt keine wahre, ethiſche Freiheit.

Die Macht kann, um Macht zu bleiben, das Andere gar nicht negiren, die Liebe will es gar nicht negiren, ſie iſt über jenes Dilemma hinweg; ſie will poſitiv und urſprünglich, daß es ſei, und ſetzt, weil ſie es will, das Geſetzte als wahrhaft wirklich. Demnach liegt in der Kategorie oder in der Idee der Liebe, als abſoluter, auch die Möglichkeit und Wirklichkeit der Schöpfung; oder die freie Schöpfung (nicht das blinde Werden) iſt allein die begrifflich und logiſch genügende Kategorie des Welturſprungs aus Gott, während alle anderen niederen phyſiſchen Kategorieen der Subſtanz, des Lebens, und ſelbſt auch die der Macht, noch auf einen Dualismus von Gott und Welt oder Demiurg und Chaos führen, oder, was logiſch betrachtet, eben ſo viel iſt: zu einer ſchlecht pantheiſtiſchen Identität, d. i. Einerleiheit, aber nicht concreten Einheit beider. Alle Fragen der Art: ob Gott ohne die Welt auch Gott ſein, oder gar mit Einmiſchung der Zeit: ob er vor der Weltſchöpfung ſchon, und zwar alleiniger wahrer Gott geweſen, u. dergl., fallen nun als völlig bedeutungslos weg, da wir, auch wenn dieſe Fragen immerhin verneint werden müßten, eben dieß auf anderm Wege erreicht haben, was das Intereſſe bei allen jenen Fragen iſt, nämlich ein freies Verhältniß zwiſchen Gott und Menſch, bei welchem die Würde der vollendetſten Freiheit in Gott ebenſo geſichert bleibt, wie dem Menſchen die ihm zukommende ſeinige.

Denn aus der Kategorie der abſoluten Liebe bewährt ſich auch andrerſeits erſt die Wirklichkeit der menſchlichen Freiheit.

Der Menſch ſteht zwar, wie aus obiger concreter Entwickelung von ſelbſt hervorgeht, dem letzten Grunde oder der abſtracten urſprünglichen Möglichkeit ſeines Weſens und Daſeins nach, unentfliehbar in Gottes Macht und Weſen und bleibt es; aber der Wirklichkeit nach bewegt er ſich in dem freien, von Gott ſelbſt gewollten und geſetzten Verhältniſſe der moraliſchen Selbſtſtändigkeit, und Gott liebt nicht egoiſtiſch in ihm nur ſich ſelbſt, ſondern er liebt den Menſchen um des Menſchen willen, und will gleicherweiſe auch von ihm nicht egoiſtiſch verehrt werden, ſondern mit der allein werthvollen Liebe der uneigennützigen Freiheit. Der Menſch aber kann auf den niederen Stufen ſeiner werdenden Freiheit, ſo lange dieſe ſelbſt noch des Seins bedürftig iſt, Gott nicht eigentlich lieben, ſondern nur fürchten; denn er kann eigentlich nicht wollen, daß Gott abſolute Macht ſei, was er erſt wollen und wünſchen kann, wenn er dieſe als von Liebe beſtimmt, und ſich als freies Weſen in ihr ſicher und geborgen weiß.

So lange der Inhalt des Willens ſelbſt nur noch ein ſinnlicher und phyſiokratiſcher iſt, bringt er auch zugleich den formellen Mangel mit ſich, daß der abſolute göttliche Wille als fremde Autorität (Macht) vorgeſtellt wird. Dieſes Wiſſen oder Gewiſſen kann daher 1) weder ſubjectiv über die Furcht des Egoismus ſich erheben, noch 2) objectiv über die Idee der Gottheit, als einer neidiſchen Machtwillkür und eines Fatum hinauskommen, noch kann es ebendarum 3) das Verhältniß der Verſöhnung erreichen. Denn ſobald das Subject ſeine Freiheit nur als Macht weiß und will, erſcheint ihm dieß ſein Sein auch nothwendig als Abbruch der Macht Gottes, und hinwiederum die Macht Gottes als Nichtſein der menſchlichen Freiheit, das Verhältniß mithin ſchlecht pantheiſtiſch, weil nur in der Kategorie der Subſtanz und Macht gedacht. In dem Maaße nun, als das Ich ſelbſt iſt, iſt es unverſöhnt, und in dem Maaße, als es verſöhnt iſt, iſt es nicht. Das chriſtliche Gewiſſen allein hat dagegen in der Copula der abſoluten Liebe die Möglichkeit der Verſöhnung, zugleich aber eine ſolche, welche das Ich beſtehen, alſo

frei, und ſomit die actuelle Verſöhnung für den Einzelnen als eine dargebotene, von ihm ſelbſt unter der Bedingung der Liebe anzueignende, d. i. eine zuverſichtliche Hoffnung, ſein läßt. Dieſer wahre Stand der Freiheit iſt dem Bewußtſein auf den früheren Stufen der Entwickelung noch in trüber Unentſchiedenheit verborgen; weil es auf jeder Stufe Gott nur denkt und weiß, wie ſich ſelbſt (denn auf das Verhältniß kommt es weſentlich an), ſo erhebt ſich hier die Dialektik, daß, je unabhängig willkürlicher der Menſch ſeinerſeits ſein möchte oder ſich als dieſen Willen weiß, deſto willkürlicher ihm auch die Gottheit über ihm auf gleiche Weiſe erſcheint; daher dieſe Verſöhnungsloſigkeit aller früheren Standpunkte, die nur ein dialektiſches Schwanken iſt zwiſchen den nicht zuſammenzubringenden Seiten, einmal gänzliches Aufgehobenſein der Selbſtheit (Egoität), das andre Mal gänzliche Losgeriſſenheit von Gott und Gottes von uns. Wo aber dieſe Copula wahrhaft erkannt, oder von dem Bewußtſein in dem Gefühle der Liebe unmittelbar erfaßt wird, da iſt mit der erkannten religiöſen Wahrheit auch zugleich die Gewißheit da, daß die Verſöhnung möglich iſt, d. h. die Hoffnung; welche Möglichkeit ſich, wie man ſieht, von dem unmittelbaren Verſöhntſein der pantheiſirenden Anſicht, welcher das Nichtverſöhntſein eigentlich nur ein neckender Traum, eine Selbſttäuſchung iſt, die mit der eröffneten Einſicht in die ſubſtanzielle Einheit von ſelbſt verſchwinde, ſich durchaus unterſcheidet. Weil aber jene Möglichkeit der Verſöhnung für das religiöſe Bewußtſein eine unmittelbare, gefühlte Wahrheit iſt, heißt ſie Glaube, und weil beides gegründet iſt auf das Dritte, „was das Höchſte iſt“, nämlich die Liebe, ſo findet dieſe chriſtliche Trias: Glaube, Liebe, Hoffnung, ungeſucht auch in der philoſophiſchen Entwickelung ihre Stelle.

Bedeutungsvoll iſt es, daß das chriſtliche Bewußtſein, als es im Symbolſtreite der proteſtantiſchen und katholiſchen Kirche genöthigt war, tiefer aus ſich ſelbſt zu ſchöpfen, einen ethiſchen Satz als Princip des wahrhaft Chriſtlichen hervorhob und als ſein Princip ausſprach: die bekannte Lehre von der

Rechtfertigung. Während die katholiſche Kirche ſich hier offenbar näher an die δικαιοσύνη der Werke, die ſittliche Grundlage der Rechtsſphäre und des Staates, hielt, mit dem ſie auch um dieſer Identität des Inhalts willen äußerlich überall in Conflict kommt, ſprach ſich in der proteſtantiſchen das tiefere Princip der durch die Religioſität des Glaubens und der Liebe **verklärten** Rechtſchaffenheit aus; d. i. aber, genau geſprochen, eigentlich **mehr** als Rechtſchaffenheit, eigenthümlich chriſtliche Moralität oder Heiligung. Die Moralität im eigentlichen und engern Sinne iſt überhaupt nichts Anderes, als die wahrhaft chriſtlich-religiöſe Geſinnung in ihrer Beziehung auf das Leben. Nur das Chriſtenthum hat eine Moralität, die als ſpecifiſch chriſtliche Sitte immer mehr herrſchend werden ſoll; und eben darum giebt es auch nur im Chriſtenthume eine Kirche, d. h. Anſtalt hierzu, während in den Religionen des Alterthums der religiöſe Cultus mit Rechtsgeſetz und Staat noch unmittelbar zuſammenfiel, ſei es, daß dieſe Identität, wie in der jüdiſchen Theokratie unter dem Exponenten des Cultus, oder wie in der griechiſch-römiſchen Welt, unter dem des Staates aufgefaßt wurde. Dieſe äußerliche Erſcheinung war aber nur die Offenbarung der innern Identität der religiöſen Geſinnung mit der rechtlichen, die, ihrem Gehalte nach, noch nicht wahrhaft über die bloße δικαιοσύνη hinausgekommen war.

Auf dieſen Grund der Erſcheinung, das Gewiſſen, haben wir nun zunächſt zurückzugehen, wenn es ſich um eine weitere immanente Entwickelung der ethiſchen Idee handelt; denn die Metaphyſik, welche überall das wahrhafte Sein zum Gegenſtande hat und überhaupt Nichts in den Begriff, d. i. zum Wiſſen, erheben könnte, was unmittelbar gar nicht für uns und in uns wäre, gewinnt an dem innerſten Weſen des Willens, je nachdem dieſer ſelbſt auf einer niedern oder höheren Stufe der ethiſchen Freiheit ſteht, den Grund und Boden für ihre Erkenntniß des Abſoluten. So lange ſie dieſen ihren unmittelbaren Stoff nur aus der Sphäre der Natur nahm, oder, was gleichviel, ſo lange dieſes ſelbſtbewußte Weſen des Willens ſelbſt

nur ein mit natürlichem Inhalte erfülltes war, konnte ſie darin auch das Abſolute nur als Natur und in höchſter Potenz als Lebendigkeit erkennen, alſo ihrem Inhalte nach auch nichts weiter als Phyſik oder Naturphiloſophie ſein, wie bei den Alten; und eben daſſelbe geſchah, wie gezeigt worden iſt, als die Neuern die Kategorieen der Natur wieder auf den Geiſt, d. h. auf den freien Willen, übertrugen, und dieſen durch jene zu erkennen vermeinten. Das Subject muß allerdings vor allen Dingen in ſich ſelbſt zum Beſitze des wahrhaft guten Willens, wenn auch nur im Gefühle und dunklen Streben, gekommen ſein, ehe es, von dieſer Baſis aus philoſophirend, das Göttliche erkennen kann. Die chriſtliche Moral, dieſer von den Bauleuten verworfene Eckſtein, iſt daher der alleinige Weg zur wiſſenſchaftlichen Erkenntniß Gottes. Iſt aber freilich dieſe Moral an Form und Inhalt nur weſentlich Rechtslehre, ſo führt ſie auch nur zur Werkheiligkeit, wie dieſe, und verwickelt die ſpeculative Theologie in alle die Schwierigkeiten, aus welcher ſchon der Kantiſche Rationalismus nicht heraus kommen konnte; daher dieſer Weg überhaupt verlaſſen und die Glaubenslehre von der Moral getrennt wurde, um die chriſtliche Moral der Heiligung durch jene, nicht aber jene durch dieſe zu begründen, was dem Theologen als ſolchem wohl erlaubt ſein mag, nicht aber, wenn er zugleich Philoſoph ſein will. Populär und in der Sprache der unwiſſenſchaftlichen Glaubensbrüder wendet ſich obige Wahrheit dann ſo, daß geſagt wird: nur auf praktiſchem Wege oder nur von dem Guten und Frommen könne Gott erkannt werden; oder negativ: gar nicht auf theoretiſchem Wege vermöge ein vom ethiſchen Grunde des unmittelbar erleuchteten Willens losgeriſſener grübelnder Scharfſinn oder wiſſenſchaftlich-logiſcher Verſtand Gott zu erkennen; man müſſe erſt den Willen haben, zu beweiſen, ehe man beweiſen könne, was dann endlich in die crude, den Geiſt unſrer Zeit völlig mißkennende Behauptung ausſchlägt: überhaupt nicht die Wiſſenſchaft, ſondern nur der unmittelbare Glaube könne zur Wahrheit kommen, die

(philoſophiſche) Wiſſenſchaft die Wahrheit nur verkehren und verderben. Man ſieht, wie ſelbſt in dieſen Ausdrücken Wahrheit und Irrthum nah aneinander grenzen; wir aber können auch hiergegen eine jener Tendenzſtellen aus Hegel anführen, bei denen zu bedauern iſt, daß Hegel ſelbſt nicht daran feſtgehalten hat (Encykl. §. 552): „das Endliche, von dem hier ausgegangen wird, iſt das ſittliche Selbſtbewußtſein; die Negation, durch welche es ſeinen Geiſt zu ſeiner Wahrheit erhebt, iſt die in der ſittlichen Welt wirklich vollbrachte Reinigung ſeines Wiſſens von der ſubjectiven Meinung, und Befreiung ſeines Willens von der Selbſtſucht der Begierde. Die wahrhafte Religion und wahrhafte Religioſität geht nur aus der Sittlichkeit hervor, und iſt die denkende, d. i. der freien Allgemeinheit ihres concreten Weſens bewußtwerdende Sittlichkeit. Nur aus ihr und von ihr aus wird die Idee von Gott als freier Geiſt gewußt; außerhalb des ſittlichen Geiſtes iſt es daher vergebens, wahrhafte Religion und Religioſität zu ſuchen.“

Um nun aber für die Moralität eine eigne innerliche und äußerliche Sphäre nachzuweiſen, iſt es nothwendig, den Unterſchied derſelben von der des Rechtes hervorzuheben und zu dieſem Zwecke noch einmal auf die letztere zurückzugehen. Aus jedweder Rechtstheorie dürfen wir als anerkannt vorausſetzen, daß das Recht, wo es als öffentliches und ſtrafendes auftritt (alſo in ſeiner Annäherung an die Sphäre der Moral), ſeine Unterſuchungen der Strafbarkeit auf das Verhältniß von Willen (Vorſatz) und Thatäußerung beſchränkt, und daß die Ahndung des Geſetzes nur die That treffe, ſofern ſie gewollt worden, (d. i. vorſätzlich), aber in gleicher Weiſe auch den Willen nur, ſofern er zur Handlung geworden iſt. Der Vorſatz im eigentlichen Sinne unterſcheidet ſich aber von der Abſicht (von der im Rechtsproceſſe eigentlich keine Notiz genommen wird) dadurch, daß der ſich Etwas vorſetzende Wille oder die praktiſche Vorſtellung nicht, wie die Abſicht, auf einen Endzweck, ſondern nur auf die Mittel zu einem Endzwecke (oder auf endliche

Zwecke) bezogen iſt. Er hat nämlich noch gar keinen objectiven Endzweck, ſetzt einen ſolchen noch gar nicht im vernünftigen Denken, ſondern dieſer bleibt dem Subjecte noch ſubjectiv in ihm ſelber verborgen oder — was daſſelbe iſt — unmittelbar gedankenlos vorausgeſetzt; d. h. mit andern Worten: das handelnde Subject iſt ſich unmittelbar, ſo wie es iſt, als lebendig handelndes, ſelbſt Endzweck, alſo egoiſtiſch, und ſeine Handlung betrifft nur die Mittel für die Befriedigung dieſes Egoismus. So nimmt ſich z. B. Niemand ausdrücklich vor, glücklich und froh zu ſein (was freilich der Grund des egoiſtiſchen Handelns an ſich iſt), ſondern er ſetzt ſich unmittelbar dieſes und jenes Beſtimmte vor (was an ſich nur Mittel zu jenem Endzwecke iſt). Das wollende und handelnde Subject iſt hier überhaupt noch nicht mit der Reflexion und Beſonnenheit bei ſich ſelbſt bis zum Ende vorgeſchritten, es iſt noch in einer gewiſſen ſinnlichen Unmittelbarkeit, und ſomit auch durchaus in endlichem Stoffe befangen und beſchäftigt. Durch dieſen Inhalt ſowohl, als durch dieſe Form des Bewußtſeins davon, wird die qualitative Verſchiedenheit der Rechtsſphäre von jener der Moral begründet, und zwar ſowohl in Bezug auf das Subject, als auf die Objecte, ſo wie endlich auch auf das Verhältniß zwiſchen dieſen beiden Momenten ſelbſt. In der Rechtsſphäre iſt das egoiſtiſche Subject real noch ein der Aeußerlichkeit bedürftiges Subject, in und für ſich ſelbſt unbefriedigt, alſo noch nicht völlig realiſirte Freiheit und Unabhängigkeit von den ſinnlichen Stoffen und Mitteln für es ſelbſt; und weil das Subject dieſes iſt, ſo ſind auch die begehrten Objecte oder Mittel äußerlicher, ſinnlicher, zufälliger Art; ſie ſind nicht Endzwecke an ſich, ſondern nur endliche Zwecke, d. i. ſolche, die ſelbſt wieder nur Mittel zu ſein ſich erweiſen; und darum kann auch endlich das Verhältniß zwiſchen Subject und Object nur das einer dialektiſch reciproken Bedingtheit ſein. Der Egoismus kann alſo, ſeinem eignen Begriffe und Weſen nach, nur im Bereiche des ſinnlichen Lebens verkehren, ſich aber auch niemals gänzlich erfüllen, weil dieſe Freiheit des Subjects — wie bereits oben in

der Kategorie der Macht gezeigt worden — immer nur noch die äußerliche, in zufälligem Stoffe ſich bethätigende, mithin von den Mitteln ſelbſt bedingte Macht iſt.

Da nun das Rechtsverhältniß, nur auf das Verhältniß, einerſeits der That zum Willen Anderer, andrerſeits zum Willen des Thäters, alſo immer nur auf das Verhältniß von Willen und That, geht, und auch das Geſetz ſelbſt nur dieß Verhältniß betrifft, und dieſen Inhalt hat, ſo hat es die Rechtsidee auch nur mit den Vorſchriften und Beſtimmungen des Willens, ſo fern er ſich äußert, zu thun; das tiefere Verhältniß des Willens zu ſich ſelbſt in ſich fällt, wie außerhalb des Gebietes des Rechts an ſich, ſo auch der richterlichen Beurtheilung und Strafe. Das Recht kann mithin nicht poſitiv und unmittelbar auf den Willen wirken, ſondern nur auf deſſen Aeußerungen und mithin auf ihn, das Willensprincip ſelbſt, nur mittelbar und negativ oder verhindernd; daher auch alle Rechtsgebote und Pflichten, ihrem Weſen nach, einerſeits zwingend, andrerſeits zugleich negativ ſind, obſchon die Geſetze in poſitiven Ausdrücken abgefaßt ſein mögen. In dieſer negirenden Macht des Geſetzes liegt die Nothwendigkeit, welche es im ethiſchen Proceſſe der Menſchheit behauptet: es iſt die Objectivität der That und ihres Erfolgs (der Strafe), worin der ſubjective Wille ſich ſelbſt erkennen muß, ehe er zu weiterer Vertiefung in ſich ſelbſt fortſchreiten kann — der Weg zur chriſtlichen Freiheit geht nur durch das Geſetz —. So wie die menſchliche Freiheit zuerſt in dem Widerſtande der Naturgewalten ſich ſelbſt als Obmacht der Natur zwar, aber auch zugleich als beſchränkte Freiheit und relative Ohnmacht gewahr und dadurch weiter getrieben wurde; ſo erfährt ſie ſich das zweite Mal im Staatsleben als rechtliche Freiheit zwar, aber auch zugleich in ihrer geſetzlichen Schranke, und gewahrt hierin von Neuem äußerlich (weil ſelbſt noch in der Aeußerlichkeit befangen) und objectiv die Bedingung, unter welcher der Wille ſich in ſich genügen und wahrhaft frei ſein kann; wenn er nämlich ſich entſchließen könnte, den geſetzlichen Inhalt nicht nur einfach

in ſich aufzunehmen, ſondern vielmehr ſein eignes vernünftiges Weſen darin zu haben und zu fühlen.

Aber um zu dieſer Metamorphoſe zu gelangen, müßte vor allen Dingen an dem rechtlichen Inhalte die ihm eigenthümliche Form, die eines äußerlichen Geſetzes, für das Subject verſchwinden. Dieſe Forderung aber zeigt ſich dem Inhalte des Geſetzes widerſprechend, und dieſer Widerſpruch iſt es, der dieſem Inhalte dieſe ſeine Form und mithin auch den darauf bezüglichen Rechts- und Staatsverhältniſſen ihr nothwendiges und ewiges Beſtehen auch mit und neben höheren geiſtigen Intereſſen ſichert; ſo iſt das Recht eine Idee für ſich, und hat als ſolche kein Aufgehobenwerden und Vergehen in eine höhere zu befürchten, auch wenn es eine wahrhaft höhere giebt. Alles, was der rein rechtliche Wille zu thun, und das Höchſte, was er in ſeiner Sphäre anzuſtreben hat, iſt dieß, daß er ſich durch die Rückſicht auf die Idee der Gerechtigkeit ſelbſt (Achtung vor dem Geſetze oder Ehrlichkeit, Rechtlichkeit) leiten und abhalten läßt, Unrecht zu thun. So nothwendig und vortrefflich dieſe Geſinnung aber auch immer iſt — und ſie iſt anerkannter Maaßen das Fundament aller ausgebildeten Staaten — ſo iſt dieſe dabei obwaltende Rückſicht dennoch in Wahrheit wieder nur auf eine berechnende Reflexion gegründet, die den verſtändig ausgebildeten Egoismus zum Grunde liegen hat, ſofern ja jeder für ſich durch das Walten der Gerechtigkeit an zeitlichem Vortheile und Sicherheit des Lebens gewinnt, und ſich dieſer Inhalt, bei reiflichem Nachdenken, dem Selbſtbewußtſein zuletzt wieder als Grund des Wollens offenbart. Es ſoll nicht geleugnet werden, daß auch die Staatspflichten von vielen chriſtlichen Subjecten wirklich nicht aus dieſem raffinirten Egoismus, ſondern aus höheren moraliſch-religiöſen Rückſichten, gewollt und erfüllt werden; allein indem wir dieſes zugeſtehen, ſetzen wir eben ſchon das Vorhandenſein einer höheren Idee voraus, und dieß dürfte diejenige Anſicht gar nicht zugeben, welche alle Moralität und Religioſität, als weſentlich auf Rechtsverhältniſſe beſchränkt und mit ihr zuſammenfallend, betrachtet. Die Gerech-

tigkeit — an und für ſich und rein ohne Vermiſchung mit andern Geſinnungen — iſt nur die **bürgerliche**, noch nicht die moraliſch Tugend des practiſchen Verſtandes, unvollkommen, ſobald m .n in ihre letzten Motive eindringt. Sie verträgt dieſes Eindringen nicht, ohne — um mich eines Hegelſchen Ausdrucks zu bedienen — ſchal zu werden, gleichwie derjenige Menſch, der das Princip der Ehre zu ſeinem höchſten Grundſatze macht, bei tieferer und eigentlich moraliſcher Selbſtprüfung zuletzt ſelbſt nicht mehr vor ſeinem Gewiſſen beſteht. Die Rechtſchaffenheit und Ehre oder kurz, die Gerechtigkeit, kann nur als unreflectirtes Ethos, als Sitte, die ihre Anhänger oft noch mit willkürlicher Herrſchaft gewaltſam tyranniſirt, beſtehen, dem ſich in ſich ſelbſt vertiefenden ſittlichen Bewußtſein aber kann ſie zuletzt nicht mehr genügen.

Dieſe ungenügende und der abſoluten Freiheit noch widerſprechende Form des Willens, daß er nämlich das Rechte noch als Geſetz oder fremde Autorität, ſich mithin als **verpflichtet** oder ſeinen Inhalt nur als **Pflicht** fühlt, nicht als eigne Neigung und freie Selbſtbeſtimmung — dieſe Form abzuſtreifen, das Rechte ſomit zum Guten und die Verpflichtung zur freien Liebe des Guten oder zur Tugend im eigentlichen Sinne zu erheben, iſt die nächſte Forderung. Allein wir haben bereits geſehen, daß jenem Inhalte jene Form verbleiben, daß mithin die Freiheit, ſoll ſie eine höhere, vollkommnere werden, auch einen eigenthümlichen Inhalt wird haben müſſen; eine bloße Ueberſetzung des rechtlichen Inhalts in die freiere Form der Moralität iſt unmöglich, ſo unmöglich, wie die Identificirung von Staat und Kirche. Man ſieht, wie die Moralität, die eben in dieſer Losſagung von der ſtarren Geſetzesform beſtehen will, es mit Geſetzen und Pflichten nur in ſehr uneigentlichem Sinne zu thun haben kann. Moralſyſteme, welche, wie das Kantiſche, auf dieſe Form gegründet ſind, müſſen nothwendig ſchon durch dieſe Form allein ihren Inhalt wieder zu einem nur rechtlich-geſetzlichen herabſetzen, weil nur dieſer Inhalt, der eudämoniſtiſch-bürgerliche und phyſiokratiſche, ſich mit dieſer

Form verträgt. Ein höherer kommt mit ihr in Widerſpruch (ja er beſteht ſogar urſprünglich in dieſem gefühlten Widerſpruche), und eines von beiden Momenten wird dabei nothwendig verdorben; iſt die ſyſtematiſche Form wiſſenſchaftlich mächtig, ſo muß ſich der Inhalt fügen, und es geſchieht, was wir in der neueſten Ethik erlebt haben, die Moral geht zurück in Rechtsphiloſophie, in das Ethos der Alten, deſſen Darſtellung weſentlich nur eine Rechts- und Staatslehre ſein kann.

Der Bruch der bisher noch mit ſich ſelbſt zufriedenen Rechtlichkeit mit ſich, und dieſer neue Widerſpruch der Freiheitsidee mit ihrer bisherigen Form macht und offenbart ſich zuerſt im Gewiſſen, und darin iſt es eben, daß die Philoſophie von nun an eine weſentlich chriſtliche wird. Das Gewiſſen macht zwar auf jeder ethiſchen Stufe die Pflicht erſt zu dem, was ſie ſein ſoll, nämlich zum Gefühl und zur wiſſenſchaftlichen Bejahung der Verpflichtung; aber überall kommt es weſentlich auf den Inhalt an; auch die Rechtspflicht, wo dieſelbe noch der höchſte und alleinige ethiſche Willensinhalt iſt, wie bei den Alten, erhält durchs Gewiſſen dieſe religiöſe Weihe, die nichts Anderes iſt, als eine Auffaſſung der eignen Willensbeſtimmungen zugleich als Beſtimmtſein durch das, was als das Abſolute vorgeſtellt wird. In dieſen Widerſpruch dringt das Ethos, wie wir geſehen haben, nicht weiter ein, und eben deßhalb iſt es das ſpecifiſch rechtliche Ethos, weil in ihm der Widerſpruch unangetaſtet fortbeſteht, daß die eignen pflichtmäßigen Willensbeſtimmungen zugleich die meinigen und auch nicht die meinigen, ſondern die einer fremden Macht und Autorität ſind. Das bloß rechtliche Bewußtſein kann auch — wie wir ebenfalls ſchon geſehen haben — dieſen Widerſpruch nicht löſen, da es ſowohl ſich ſelbſt, als auch das Abſolute unter der ungenügenden Kategorie der Macht auffaßt. Den Begriff des rechtlichen Gewiſſens muß man alſo auch wiſſenſchaftlich als dieſen ſich ſelbſt unklaren Widerſpruch beſtehen laſſen; nur für ein höheres Wiſſen iſt erſt der Begriff der Rechtspflicht und der des religiös-moraliſchen Gewiſſens dirimirt, nämlich für ein ſolches, welches im Unter-

ſchiede zugleich auch die Nothwendigkeit des Rechtsverhältniſſes erkennt, während beides auf eine für das Beſtehen des Staates wohlthätige Weiſe im unmittelbaren Ethos noch zuſammenfällt. Das Gewiſſen ohne dieſen Unterſchied iſt die myſtiſche Copula zwiſchen Gott- und Menſchheit, oder es iſt dieſelbe Beziehung, als bezogen auf die menſchliche Freiheit, welche, bezogen auf den abſoluten Willen, Religion iſt. Daher kann man es auch das Urtheil des ſittlichen Selbſtbewußtſeins nennen, welches, wenn negativ, das böſe Gewiſſen, der gewußte Widerſpruch des Willens in ſich ſelbſt, wenn affirmativ, das gute Gewiſſen oder die Verſöhnung iſt; nur daß dieſe Verſöhnung aus dem oben aufgezeigten Grunde im pantheiſtiſchen Subſtanzbewußtſein niemals völlig zu Stande kommen kann, ſondern immer nur ein Schwanken des Bewußtſeins iſt zwiſchen der Setzung des Abſoluten, damit aber auch zugleich Vernichtung des Subjects (daher das Gefühl der Nothwendigkeit, daß Opfer ſein müſſen), und der Setzung des Subjects, damit aber auch zugleich Beleidigung der göttlichen Macht. Dieſe Copula des Gewiſſens ändert alſo auf jeder ethiſchen Bildungsſtufe ihre Bedeutung; denn je nachdem das Allgemeine und das Einzelne anders gefaßt werden, iſt auch die Beziehung beider eine andere, und es giebt ſo viele ethiſche Stufen des Gewiſſens, als es verſchiedene Religionen oder religiöſe Standpunkte giebt. Daher kann denn auch eigentlich gar nicht in Frage geſtellt werden, ob und wie die Moral mit der Glaubenslehre verbunden werden ſolle, ſondern ſie iſt es an und für ſich, im Alterthume unmittelbar im Ethos; für den Standpunkt des Chriſten trennt ſich unterwärts die Sphäre der geſetzlich-rechtlichen Geſinnung als eine niedere, mit der religiöſen Moral nicht mehr identiſche, dieſe nicht erreichende, ab; aber nichts deſto weniger hat auch der Chriſt ſein Ethos, und erkennt in dieſem eine weſentlich höhere und weſentlich religiöſe Sphäre der Geſinnung, die ihm nun im engern und eigentlichen Sinne Moralität heißt.

Der Zuſammenhang der allgemeinen Grundkategorie der Liebe mit dem Guten im engern Sinne, welches den

ſpecifiſchen Inhalt der Moralität ausmacht, beſteht darin, daß das Gute die weitere Explication oder Verwirklichung jener allgemeinen Kategorie iſt. Die Liebe war das Wollen eines objectiven Zweckes um deſſen ſelbſt willen; dieß ſetzt ohne Zweifel voraus, daß dieſer Zweck ein an ſich ſelbſt guter iſt, oder dem Subjecte doch als ſolcher erſcheint, denn er erſcheint dem Subjecte als ein Subject (Selbſtzweck) an ſich; aber eben ſo ſehr und zuvor noch iſt vorausgeſetzt, daß dieſer Zweck auch aus abſolut gutem Grunde gewollt werde; denn nicht, weil Etwas überhaupt gewollt wird, iſt es darum ſchon (moraliſch) gut, ſondern weil und ſofern das Wollen neidlos und darum ſchon an und für ſich auch gut, d. i. ein höherer Grad von ſubjectiver Freiheit iſt; woraus dann weiter folgt, daß auch das Gewollte, Objective, an ihm ſelbſt ein ſolches jener Subjectivität Entſprechendes ſein werde. Die Liebe hat alſo, bevor ſie zum Schaffen fortgeht, allerdings bei ſich ſelbſt anzufangen, als bei dem Grunde des Guten, der ſelbſt gut ſein ſoll. Somit iſt der gute Wille auf der erſten Stufe der Moralität, als Tugend, der unmittelbar auf ſich reflectirte, der, indem er hier den Egoismus zur Egoität der Geſinnung verklärt, äußerlich eben ſo unmittelbar alles Unſittliche von ſich ab- oder ſich erſt nur negativ gegen das Böſe verhält. Dieß die gewöhnlich ſogenannte Sphäre der Selbſtpflichten, richtiger der Tugendhaftigkeit oder Sittlichkeit im engern Sinne.

Das nächſte Beſtreben des Gewiſſens, oder vielmehr der vom Gewiſſen angeregten Heiligung, iſt alſo die Negation der Selbſtſucht im Principe (Willen); und weil dieſe ihr Beſtehen, wie wir geſehen haben, im ſinnlichen Inhalte des natürlichen Begehrens hat, ſo iſt das ſittliche Streben zunächſt gegen dieſen gerichtet. Die Tugend zeigt ſich demzufolge zuerſt als ascetiſch im Fernhalten alles deſſen, was ein Widerſpruch gegen die ſittliche Reinheit in und an der Perſon unmittelbar ſelbſt iſt. (Reinlichkeit, Bäder u. ſ. f. ſind überall der erſte äußerliche Anfang der Geſittung; ſchon im unmittelbaren Ethos wagt das Subject nicht ungebadet dem Heiligen nahe zu treten.)

Von der unmittelbaren äußerlichen Reinheit geht es weiter zur reineren Sitte in Worten und Gebehrden, zur Keuſchheit der Phantaſie, überhaupt zur Wahrhaftigkeit vor ſich ſelbſt und Averſion aller Lüge, d. i. des bewußten Widerſpruchs mit ſich ſelbſt. Da aber dieſer Entſagung der ſinnlichen Selbſtſucht durchweg die berechtigte Egoität zum Grunde liegt, ſo geht das Subject zur Wahrheit gerechter Selbſtſchätzung durch die Phaſen der Demuth und des Hochmuthes, des Stolzes und der Beſcheidenheit hindurch bis zur Syntheſis des richtigen Maaßes der Egoität, der nun nicht mehr bloß inſtinctartigen, auch nicht mehr bloß disciplinariſch erzwungenen, ſondern reflectirten und gewollten Mäßigung und Billigkeit gegen ſich und Andere. Das Reſultat dieſes erſten Proceſſes der Tugend oder Tugenden (die hier nicht vollſtändig aufgezählt werden ſollten) iſt im Weſentlichen die ſittliche Feſtigkeit oder paſſive Characterſtärke, Gewiſſenhaftigkeit, Selbſtbeherrſchung überhaupt, die erſte Cardinaltugend der *σωφροσύνη*.

Dieß iſt alſo 1) die Moralität oder Sittlichkeit unmittelbar, der noch nicht reflectirte gute Wille an ſich, die ſittliche Reinheit oder Tugend im engeren Sinne. Dieſe aber hat fortzugehen 2) zum reflectirten Willen des Guten, der nicht nur ſich als den guten weiß und will, ſondern auch das Gute objectiv in ſeiner Beſtimmtheit und organiſchen Gliederung, oder das wahrhaft Heilſame kennt und will: die Weisheit. Beide Momente endlich 3) das Wiſſen und Wollen in ihrer Wechſelbeziehung, wird die Heiligkeit und als Selbſtgenuß zugleich Seligkeit ſein.

Es iſt nicht unſre Abſicht, eine vollſtändige Gliederung der Moral zu ſkizziren, doch fügen wir ſchließlich auch hier noch Einiges zur Erläuterung des zweiten und dritten Punktes dieſer Eintheilung bei. — In der Mäßigung und Billigkeit hat die Läuterung des Willens ſchon die objective Sphäre betreten, welche das Recht der perſönlichen Anſprüche unter die Milde der Nächſtenliebe ſtellt, und von Billigkeit poſitiv zu Erkenntlichkeit, Dankbarkeit, Pietät u. ſ. w. fortgeht. Das tugendhafte

Subject kann und will ſich nicht in und für ſich ſelbſt vollen- den; der gute Wille ſoll zum gütigen, die negative Abwehr des Böſen zur poſitiven Verbreitung des Guten werden, weil die Liebe mit ſich ſelbſt in Widerſpruch wäre, wenn ſie nicht auch thätig das Wohl Anderer pflegte. So wird ſie zum po- ſitiven Wohlwollen und zwar zunächſt zur Wohlthätigkeit; aber wie ſie für ſich ſelbſt dem entſagt hat, das zeitliche Wohl als den höchſten Endzweck anzuſehen, ſo fordert ſie dieß auch von Andern; ihre Wohlthätigkeit richtet und berechnet ſich auf das wahrhaft Heilſame, geht von den unmittelbaren Antrieben des Mitleides, der Freigebigkeit und Aufopferung fort zur verſtän- digen Erkenntniß des objectiv Guten; das an ſich Gute zeigt ſich als gut für Alle und Jeden, die Idee des Guten offenbart ſich in ihrer erfüllten Gliederung; und weil ſie nun für ſich Erkenntniß des Guten iſt, ſo will ſie auch dieſe Erkenntniß ver- breiten. So iſt die Tugend Weisheit, *σοφία* in urſprüngli- cher practiſcher Bedeutung dieſes Wortes, welche auch die *φι- λοσοφία* zu beherzigen hat; d. i. der Wille des Guten, als beſtimmt durch objective Einſicht, und gerichtet auf Verbreitung dieſer Einſicht, oder umgekehrt: das Wiſſen der Wahrheit ge- ſtellt unter practiſche Zwecke, wodurch auch die Wißbegierde und Wiſſenſchaft ſelbſt erſt ihren höchſten Zielpunkt erhält und von epicuräiſcher Wiſſerei unterſchieden wird. Dieß iſt das weite Feld der Beförderung ſittlicher Bildung in allen Verhältniſſen des Lebens, wodurch die Ehe, Familie, der geſellige Verkehr überhaupt erſt den nur natürlichen und nur rechtlichen Zwecken des Eigennutzes, Lebensgenuſſes, der äußerlichen Ehre u. ſ. f. nicht zwar entzogen, aber mit dieſen zugleich und dieſe domini- rend, als perſönliche Liebe, Freundſchaft, Menſchenliebe u. ſ. w. unter den höheren Geſichtspunkt gegenſeitiger Veredе- lung geſtellt werden. Dieß iſt das uneigentlich ſogenannte Gebiet der Nächſtenpflichten.

Endlich, wenn Wiſſen und Wollen, ſich entſprechend, eines nur der Reflex des anderen, beide zur Wahrheit der inneren Harmonie mit ſich ſelbſt oder zu höchſter Freiheit geworden ſind,

das Subject in ſich die Fülle der realiſirten Weisheit überſchaut und in dieſer Fülle das Abſolute ſich ſelbſt genießt, ſo iſt dieß die Idee der Heiligkeit (Beziehung des Wiſſens auf das Wollen) und zugleich der Seligkeit (das Wollen bezogen auf das Selbſtbewußtſein). So aber in ruhiger Vollendung (ἁγιωσύνη) iſt ſie wirkliche Wahrheit nur im Abſoluten, oder ſie iſt die abſolut freie Perſönlichkeit ſelbſt, d. h. Gott. Für den Menſchen iſt ſie nur als die approximative werdende Syntheſis, oder als relative Syntheſis die chriſtliche Frömmigkeit, welche nicht die Heiligkeit, ſondern der Proceß der Heiligung, Weihung, Widmung (ἁγιασμός), iſt, obſchon auch als ſolche nicht ohne relative Befriedigung oder Genuß ihrer ſelbſt, nur daß das zu Genießende nicht vollendeter Zuſtand, ſondern immerdar nur das Bewußtſein der ungehemmten Progreſſion ſelbſt iſt; das Reich Gottes iſt in unſerm Gebete immerdar ein „kommendes", d. h. unſre menſchliche Freiheit iſt immerdar eine werdende. So iſt die Frömmigkeit in ſich oder ſubjectiv ſowohl Verlangen, als Uebung, als auch Gottſeligkeit; objectiv entſpricht dieſen Momenten: die unmittelbare Weihe der Taufe und ſtetige Erneuerung des Taufbundes im Gemüthe; ferner die Andacht, fromme Uebung im Gebete, im Hören des Worts, Bibelleſen, Beichte, überhaupt der fromme Proceß der Läuterung und Steigerung, gegenſeitig der geiſtlichen Erkenntniß durch das geiſtliche Willensintereſſe, und des Willens durch die beſſere Erkenntniß; wobei freilich immerdar ein nicht aufgehendes Bruchtheil auf der einen oder andern Seite bleibt; aber weil doch der Fortſchritt ſchon ein an ſich Gutes, ja das höchſte Gut oder Heil für den Menſchen iſt, ſo wird er ein ſolches auch für ihn im religiöſen Gewiſſen, d. i. in ſeiner ideellen Willenseinheit mit Gott, und dieſe Befriedigung ihm zu Theil im Abendmahle. Dieß die dritte, ſpeciell chriſtliche Cardinaltugend oder der uneigentlich ſogenannte Kreis der Pflichten gegen Gott.

Aus dieſer genetiſchen Darſtellung geht hervor, daß die gewöhnliche Eintheilung der Moral in Tugendlehre, Güter- und

Pflichtenlehre eine formale iſt, die den innern Zuſammenhang verdeckt und die Einheit der Sache zerreißt. Denn Tugend bedeutet dann nur die abſtract ſubjective Seite, die, falls ſie für ſich bleiben ſollte, vielmehr Unwirklichkeit der Tugend ſein würde, während ſie in der genetiſchen Entwickelung allerdings einen gewiſſen Kreis des Daſeins erfüllt und eine nur relativ ſubjective Haltung behauptet. Ebenſo iſt das objectiv Gute, losgeriſſen von dem ſubjectiven Wollen, kein Gutes mehr, da doch (nach Kant) „überall Nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derſelben zu denken möglich iſt, was ohne Einſchränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille." Es mangelt dem Guten, wenn es abſtract oder als unmittelbar daſeiend vorgeſtellt wird, das werthgebende Moment der Freiheit in ihm ſelbſt, und die Güterlehre erſcheint als ſtarr verſtändiges Syſtem der Nothwendigkeit, deren in ſich grundloſes Daſein von dieſem Standpunkte aus ſo wenig begriffen wird, daß die Vorſtellung von einer aus vielen möglichen Welten gewählten beſten Weltordnung ſich immer wieder aufdrängt. Daraus folgt endlich auch, daß mit dem Worte und Begriffe der Pflicht und deren formeller Eintheilung in Selbſt-, Nächſten- und Gottespflichten das eigentlich Freie und Moraliſche in der Moral, zumal wenn dabei immer von einem Sittengeſetze und kategoriſchen Imperative — alſo ganz in der Terminologie des Rechts — die Rede iſt, ganz und gar entſtellt werden und verloren gehen muß. Schon die Auseinandergeriſſenheit der beiden vorigen Momente kann nicht anders als dieſe Folge haben, daß nun auch dieſe ihre vermittelnde Beziehung, welche die Pflicht ſein ſoll, nur als ein Verhältniß zweier fremder, einerſeits des ſubjectiven Willens (der Tugend) und andrerſeits des objectiven Geſetzes (des Guten) erſcheint, wodurch die Tugend für ſich beſtimmungslos, das Gute aber wieder zum fremden Willen oder Gebot, die Pflicht mithin wiederum nur zum rechtlichen Zwange herabgeſetzt wird.

An die Stelle der Pflicht, welche nur dieſe äußerliche Beziehung des Wiſſens und Wollens ausdrückt, iſt in der Moral

das chriſtliche Gewiſſen getreten; dieſer Uebergang aber, des Pflichtgefühls der Furcht und des Eigennutzes, durch das Gewiſſen in die freie Liebe des Guten, iſt eine die Moral einleitende allgemeine und grundlegende Betrachtung. Will man in der Moralität den Ausdruck der Pflicht überhaupt noch gelten laſſen, dann iſt es, um wiſſenſchaftlicher Verwirrung und Mißverſtändniſſen vorzubeugen, nöthig, daß er nicht in der Rechtslehre in einem ganz anderen Sinne ſchon verbraucht werde, ſondern daß da anſtatt Pflicht lieber Schuldigkeit (v. Sollen, j shoud, bin ſchuldig) geſagt, bei der moraliſchen Pflicht aber durchweg an das urſprüngliche Etymon Pflegen (d. i. gern thun, gewohnt ſein, lieben, amare, aimer) gedacht werde. Auch die Unterſcheidung in vollkommene und unvollkommene, Rechts- und Liebes- oder Menſchenpflichten beugt der Verwirrung nicht hinlänglich vor. In der angegebenen etymologiſchen Bedeutung aber eignet ſich dieſer Ausdruck allerdings vortrefflich für die Sache und iſt ein Beweis mehr für die tiefe Bedeutſamkeit unſrer deutſchen Sprache; denn bei „Pflegen“ wird immer an eine liebevolle Behandlung, Unterſtützung, Beförderung des natürlichen Triebes gedacht, der in dem Gepflegten gedeihen, oder wobei das Gepflegte durch eigne Kraft frei ſich ſelbſt entwickeln ſoll. Eine ſolche Pflege, ein Wegſchaffen der Hinderniſſe des Gedeihens ſeiner und Anderer, iſt die Moralität allerdings; ſie kann und will nur pflegen, nicht machen; ſie iſt, als die abſolute Pflege gedacht, das Dritte zur Schöpfung und Erhaltung, und man dürfte in dieſem Sinne ſogar von einer Pflicht Gottes gegen die Menſchen, entſprechend den moraliſchen Pflichten der Menſchen unter ſich, reden, nämlich von einem Gedeihenlaſſen, Erziehen, Weiterbringen der Menſchheit, was durch Pflege jedenfalls viel beſſer ausgedrückt wird, als durch Regieren, ein Wort, das ebenfalls aus der Rechtsſprache entlehnt iſt und für die Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes in der Chriſtenheit wenig bezeichnend ſcheint.

Doch wir wollen mit dieſen ſkizzenhaften Zügen und

Andeutungen nicht tiefer in ein eigentliches Moralſyſtem eingehen, was in unſrer Zeit ein durchaus neuer Bau von Grund aus werden muß, und ſind zufrieden, wenn wir durch Vorſtehendes die Sache vorläufig in Anregung gebracht und den kundigen Leſer zu theilnehmender Beurtheilung veranlaßt haben, bis es uns vergönnt iſt, ſelbſt etwas Weiteres zur Ausführung eines Syſtems der Ethik und dadurch zur Begründung der chriſtlichen Religionsphiloſophie beizutragen.

Zur ſpekulativen Theologie.

Vom

Herausgeber.

Vierter Artikel.

Die Idee Gottes.

1.

Vor allen Dingen möge der günſtige Leſer ſich überſichtlich den bisherigen Zuſammenhang unſerer Wiſſenſchaft vorführen laſſen, wie ihn die drei frühern Artikel: „zur ſpekulativen Theologie“ enthielten. — Zuvörderſt mußte die Spekulation auf regreſſivem Wege des abſoluten Ideal- und Realprincipes überhaupt ſich verſichern (erſter Artikel: Zeitſchr. Bd. IV. H. 2.). Die dialektiſche Entwicklung der „Idee“ deſſelben (oder des Abſoluten) ſodann erzeugt den Inhalt der Metaphyſik. Dieſe jedoch, in dem Theile, welchen wir Ontologie genannt haben, — ihrem erſten, — entwickelt die Idee des Abſoluten nur in dem Bereiche, wieweit es als im Univerſum ſich verwirklichend erkannt wird. Darin zeigt ſich aber die Nothwendigkeit eines Ueberganges in den zweiten Theil: „die ſpekulative Theologie“, indem jener ontologiſche Begriff Gottes — der Standpunkt: Gott nur als Weltwirklichkeit zu denken — an ſich ſelbſt ſich als einſeitig und mangelhaft erweiſt, für ſich alſo und ohne ſeine ergänzende Hälfte, den Begriff der Transſcendenz Gottes, gefaßt, ebenſo dem Widerſpruche verfallen iſt, wie der einſeitige und ausſchließliche Begriff einer (deiſtiſchen) Transſcendenz es wäre. Der bloße Pantheismus in allen ſeinen dort nachgewieſenen Formen wird ebenſo aus

ſich ſelbſt widerlegt, wie der bloße Deismus durch jenen ſchon widerlegt iſt. Eben darum — ſo läßt ſich das dort von uns gewonnene Reſultat kürzlich ausſprechen, — weil im Univerſum ein unendlicher Zweck- und Vernunftzuſammenhang, ein Geiſt Gottes, ſich bethätigt, iſt ein gründliches Denken genöthigt, *den* Geiſt Gottes, uranfänglich und in perſönlicher Selbſtanſchauung ewig vollendet, ſeiner Weltexiſtenz vorauszuſetzen: Gott könnte nicht Weltgeiſt ſein, wäre er nicht ſelbſtbewußter Geiſt an ſich und von Anfang (*zweiter* Artikel: Bd. V. H. 1 u. 2.).

2.

Hiernach beſtimmt ſich die Aufgabe und der Umfang der „*ſpekulativen Theologie*“: dieſe Transſcendenz Gottes und ihren Uebergang in die Weltimmanenz ebenſo *herabſteigend* zu entwickeln, wie auf dem heraufſteigendem Wege ſich aus der Weltimmanenz Gottes die Nothwendigkeit ſeiner Transſcendenz ergeben hat. Erſt von hier aus iſt das auf den frühern Standpunkten (zugleich den Principien der frühern Syſteme) annäherungsweiſe immer richtiger und tiefer gelöſte Weltproblem in letzter Inſtanz zu löſen, hier daher auch erſt völlig der Halbheit oder dem Irrthume der rückwärtsliegenden Principien auf den Grund zu ſehen; erſt von *hier* aus kann daher auch die herrſchende Spekulation der Zeit gerichtet werden. Denn wie friedebringend und Geiſtesſtille bereitend jene höchſte Idee auch wirken möge, wie ſie ſelbſt in beruhigter Genüge nicht Urſache hat zu hadern oder ſich aufzudrängen, ſo können doch die Individuen, in denen ſie zuerſt wiedererſcheint, ſich der Pflicht nicht entſchlagen, auch die in ihr liegende Schärfe des Abſcheidens zwiſchen Wahrem und Falſchem kräftig walten zu laſſen.

Sie enthält nämlich zugleich das Heilmittel von den Einſeitigkeiten, zwiſchen welchen ſich, halb oder ganz, ſchwankend oder mit ſelbſtbewußter Entſchiedenheit, die Spekulationen der Zeit theilen. Der Deismus iſt ſchon widerlegt worden von der jetzt herrſchenden Philoſophie; aber auch über ihren Pantheismus, ſelbſt in ſeiner höchſten, vergeiſtigtſten Form, wird dieſe genöthigt werden hinauszuſteigen, ohne übrigens die Wahrheit und Größe

ſeines Grundgedankens aufzugeben, vielmehr ihn beſtätigt und begreiflich gemacht zu ſehen in dem Zuſammenhange einer vollſtändigen Gotteserkenntniß. — Der nichtſpekulative Theismus wird ſich wegen dieſer theilweiſen Anerkennung ſeines Gegners beruhigen laſſen, wenn er vernimmt, daß der Pantheismus wahr, aber gerade nur die halbe, für ſich unverſtändliche Wahrheit iſt, — wenn wir zugleich hinzuſetzen, daß ſelbſt die einſtweilen von uns aufgeſtellte Unterſcheidung der Weltimmanenz und Transſcendenz Gottes nicht ausreiche, um ein ſo tief vermitteltes und in ſich ſelbſt ſo vielfacher Steigerung fähiges Verhältniß, wie das zwiſchen Gott und Geſchaffenem, vollſtändig zu bezeichnen. Hier iſt der Inhalt der ganzen ſpekulativen Theologie die allein erſchöpfende Antwort für jenes Problem.

Schwerer wird den ſtätig gewordenen Pantheiſten die Ueberzeugung eingehen, daß ſie von ihrem Standpunkte aus uns nicht widerlegen können, indem, worauf ſie ausſchließenden Nachdruck und Werth legen, ebenſo unſer Beſitzthum iſt, wie das ihrige, während ihnen die Wendung, welche ein gründliches Denken gerade von ihren Vorausſetzungen aus zu nehmen hat, bisher ſchlechthin unzugänglich geblieben iſt. Nicht darüber nämlich iſt der Streit zwiſchen ihnen und uns — wenn es ein Streit iſt, — ob Gott der Welt gegenwärtig zu denken ſei oder nicht: — auf jener Gegenwart beſtehen wir mit derſelben Energie, wie ſie es nur vermöchten; und ſie mögen immerhin jene Anerkenntniß zum Kriterium aller wahren Philoſophie machen. Wir fügen nur das Zweite, ihnen Neue hinzu — und haben es erwieſen: — daß dieſe ſchöpferiſche Weltgegenwart Gottes nicht ohne Widerſpruch für die eigene (und einzige) Exiſtenz deſſelben gehalten werden könne, daß vielmehr der Begriff des Weltgeiſtes (ihres Abſoluten) den der Abſolutheit geradezu ausſchließe.

So können wir ihre immer fortgeſetzte Polemik gegen den alten Deismus und ſeine Entgegenſetzung von Gott und Welt höchſtens nur überflüſſig finden, indem die bloß deiſtiſche Anſicht, wie ſie in der Kantiſch-Jacobiſchen Epoche die geltende war,

jetzt auch bei den Theologen ſo ſehr in den Hintergrund getreten iſt, daß jenes zornmüthige Eifern von Strauß und Andern gegen einen längſt ſchon geſchlagenen Feind faſt komiſch erſcheinen muß — und unzulänglich vollends, wenn es gegen uns ausreichen ſollte. Jetzt wuchern fürwahr ganz andere Einſeitigkeiten auf dem Boden der Philoſophie! Es kann daher erlaubt erſcheinen, der Pantheiſtik, die ſich jetzt ihrer vermeintlich ausſchließlichen Wiſſenſchaftlichkeit ſo laut erbrüſtet, auch hier ſo nahe als möglich unter die Augen zu rücken, daß der höchſte Begriff vom Abſoluten, auf welchem ihre Weltanſicht beruht und auf den ſie ſtets zurückkommt, jener des Weltgeiſtes, welcher, in der Natur mit bewußtloſer Vernunft operirend, erſt im Menſchengeiſte zum Bewußtſein und Begreifen ſeiner ſelbſt gelangt, — nur ein dürftiger Halbgedanke, eine unzureichende Vorſtellung ſei, ſchlechthin ausſchließend jede eigentlich metaphyſiſche Begreiflichkeit und Klarheit. Wir haben gezeigt, und dürfen es bis auf Weiteres als erwieſen betrachten, daß ſich auf jenen Begriff zwar eine Naturphiloſophie gründen laſſe, keinesweges aber die Lehre vom abſoluten Principe der Welt: jene bewußtlos thätige Naturweisheit bedarf ſelbſt der Erklärung, es iſt nur Willkür oder Läſſigkeit des Denkens, bei ihr, als dem Abſoluten, ſtehen zu bleiben.

Wenn daher jener verneinende Dogmatiker ſeinen Widerwillen gegen jeden Theismus für tiefe wiſſenſchaftliche Ergründung, ja für preiswürdige Gewiſſenhaftigkeit der Forſchung uns vorzuführen gedenkt; ſo müſſen wir auch hierin abweichender Meinung bleiben: er hat unbewußt darin nur von den Schranken und der vorurtheilsvollen Gedrücktheit ſeines Denkens, wie von einer, tiefer, als man glaubt, damit verbundenen, Enge des Gemüthes Zeugniß abgelegt; er hat ſich dem Geiſte der Negation überliefert, um, ſtatt des Goldes ächter, probehaltiger Weisheit, nur die Scheinbarkeit einiger dilettantiſcher Modebegriffe zu erhalten. Und kaum verkennbar tritt dieſe innere Dürftigkeit und Monotonie des Princips, das auf die verſchiedenſten theologiſchen Probleme nur Eine Antwort hat, in dem faſt am

Schluſſe jedes Abſchnittes gleichmäßig ſich wiederholenden Refrain ſeiner „Glaubenslehre“ auch äußerlich ſichtbar hervor.

Erfriſchender und inhaltsreicher, gleichwohl, nach ſeinem metaphyſiſchen Gewichte beurtheilt, keineswegs gründlicher, iſt diejenige Geſtalt des Pantheismus, welche, in das Gemüth und die Geſinnung eintretend, der Cultus des Weltgeiſtes genannt werden kann. Er ſpricht ſich aus theils als Enthuſiasmus für das Göttliche und Vorbedeutende der Natur, — am Schönſten, wie Berechtigtſten als lebendiger und befruchtender Geiſt der Naturforſchung, — theils als Verehrung des Genius im Menſchen, als Cultus alles Unwillkürlichen und Urſprünglichen geiſtiger Begabung, in welchem ein göttliches Pfund anzuerkennen, kein Denkender noch ſich geweigert hat. In dieſen Stimmungen und Gefühlen, ſo wenig ſie unmittelbar auch philoſophiſchen Inhalts oder Ergebniſſes ſind, liegt dennoch daher ein Aechtes und Bleibendes, ein Solches, das auch bei geſteigerter Bildung ſich nur tiefer bewährt und uns treu bleibt. Kein Forſcher iſt fehlgegangen, der die unmittelbarſten Vorbilder einer geiſtigen Offenbarung Gottes, die erſten, gleichſam ſinnlichſten Zeugniſſe einer Treue und Langmuth in der göttlichen Weltökonomie, in den allgemeinen, wie beſondern Naturverhältniſſen aufgeſucht hat, und die Stille und Zuverſicht des Gemüths, welche dem Denker auch ſpekulativ erſt die volle Reife geben kann, wie ſie ſein Lohn iſt, wird am Reinſten aus Betrachtung der Natur geſchöpft, in welcher die Weltprobleme noch einfach und ohne Complikation vor ihm liegen. Ebenſo iſt das ahnungsvolle Erſtaunen ebenſo gerecht, wie von ächt ſpekulativer Anregung, welches uns ergreift bei Betrachtung der Tiefe und Fülle des in der Menſchheit ſich offenbarenden (Welt-)Geiſtes, wie hier in ununterbrochener Folge Völkerindividualitäten und Einzelgenien hervortreten, jede eigenthümlich und nur ſich ſelbſt gleich, und dennoch auf ein Geſetz des Fortſchritts und des innern Verbandes deutend. Aber dies ſind, wie eben geſagt, nur Stimmungen und Gefühle einer für Spekulation vorbereitenden Andacht, nicht Philoſophie, noch weniger die Entdeckung eines klar und feſt

gegründeten Principes derſelben: in jenen Manifeſtationen des Weltgeiſtes ebenſo ſehr, wie in ſeinem allgemeinen Begriffe, liegt ein ſpekulatives Problem, kein Letztes und Abſolutes; und ſo beginnt da erſt die eigentliche Philoſophie, wo Jene ſie abzuſchließen gedachten.

Aber die Unſchuld und Naivetät dieſes Cultus geht verloren, ja ſie verwandelt ſich in verſtrickenden Irrthum, wenn man denſelben, ganz parallel gehend mit jener halbwüchſigen oder wieder verſeichteten Spekulation, für den wahren und einzigen des höchſten Gottes hält, für den, zu welchem man etwa das Chriſtenthum zu reformiren habe, um ſeinen leeren und abgeſtorbenen Formen erſt wieder Gehalt und Wahrheit zu geben. Wir glauben hiermit einen auf's Vielfachſte in die Wiſſenſchaft und Kunſtbildung der Zeit eingedrungenen Irrthum bei ſeiner Wurzel zu ergreifen, dem ſie vielleicht dann am Sicherſten entſagt, wenn man ihr zeigt, wie ſie, da ſie ſich ſtolz und reich und hochgebildet mit ihm wähnte, in Wahrheit nur arm, verworren und überlebt in ihm erfunden wird.

Jene Bekehrung des Chriſtenthums zu dem „neuen Evangelium" wäre nämlich dem völlig gleich, die neue Zeit in die alte, das chriſtliche Princip zu dem des Heidenthumes zurückpotenziren zu wollen: denn auch dies hat Wahrheit und ächten Cultus eines Göttlichen; aber es iſt eben auch nur der Cultus eines Weltgeiſtigen, der ſelbſt in ſeiner höchſten Geſtalt, in der helleniſchen Religion und den eigentlich helleniſchen Göttern, nur den Genius in der modernen Bedeutung dieſes Wortes, die geiſtigen Mächte des Menſchen, zur Verehrung bringt. Das Chriſtenthum hat dagegen welthiſtoriſch denſelben Fortſchritt für das Religionsbewußtſein der Menſchheit gemacht, welchen die Philoſophie eben jetzt mit ausdrücklichſter Anerkenntniß des Unterſcheidenden ihrer Aufgabe, und mit auflöſender Kritik aller untergeordneten Standpunkte zu vollbringen hat, — von der Anbetung des bloß weltlich Göttlichen, wie des genial Unwillkürlichen und Urſprünglichen in uns (was neuerdings in dem Spruche culminirt hat: Theologie ſei nur Anthro-

pologie), zu dem wahrhaft befreienden Verhältniſſe mit Gott zu erheben, daß er ſelbſt, — der Menſch, als die höchſte weltgeiſtige Potenz, als der Gott der Welt (was an ſich jenem Ausſpruche homogen und ſeine Wahrheit wäre), dem perſönlich überweltlichen Gotte gegenübertreten, mit Bewußtſein und Freiheit ſich ihm unterwerfend, oder auch nicht. Das Chriſtenthum vermochte den Menſchen nicht weniger zuerſt in der Herrlichkeit und Höhe ſeines Weltdaſeins vollendet zu zeigen, wie jene es verlangen, um jedoch neben dieſe natürliche Majeſtät in dem Umkreiſe der Dinge die noch höhere zu ſtellen, zu welcher er durch die Unterwerfung und Gemeinſchaft mit dem wahren Gotte beſtimmt iſt. Wie nun jene Epoche des welthiſtoriſchen Eintritts des Chriſtenthumes, nach manchen geſchichtlichen Spuren zu ſchließen, die Menſchheit, verglichen mit ihrer pſychologiſchen Grundſtimmung im tiefſten Alterthume, auch realer Weiſe allmälig von dem Dämoniſchen in antikem Sinne, von den unwillkürlich beſtimmenden Antrieben in und außer ihm befreite, und ihn wieder vollſtändig ſich, ſeiner Autarkie, zurückgab: ſo enthielt es auch als Lehre dieſe volle Befreiung des Menſchen von jenen innern Hemmungen, und von der Laſt des gegen ſie gerichteten Geſetzes. Wiedergeburt, die Wiedergeburt durch den höhern, zugleich wahren und reinen Geiſt Gottes, wird ihm durch ſie verheißen: das Verhältniß des Menſchen zu Gott iſt ihr ein doppelperſönliches, nicht irgend eine metaphyſiſch unklare Identität beider. Im Menſchen, ſpekulativ ausgedrückt, wird der Weltgeiſt Perſon; dies iſt der Inhalt der Geſchichte des Alls: der Menſch iſt das Auge des Bewußtſeins, welches die Schöpfung zu ihrem Herrn emporrichtet; im Menſchen findet ſie Gott, in ihm kann daher der Weltgeiſt mit Gott in Eintracht treten. Das iſt der innere Verband, welcher einestheils den Menſchen mit der ganzen Natur verknüpft, ſie in ihm zuſammenfaßt, anderntheils dieſe daher auch durch den Geiſt des Menſchen mit dem höchſten vereinigt. Wahrſcheinlich iſt dies der Sinn der halbverhüllten Pauliniſchen Lehre, daß in der Verſöhnung des

menſchlichen Geiſtes mit dem göttlichen durch den Gottmenſchen auch die ganze übrige Schöpfung von dem Fluche der Gottentfremdung befreit ſei *).

Dies Alles unter einander vermiſchend und in ſeiner tiefen Ordnung umkehrend, wiederholt nun die pantheiſtiſch ſpekulative Frömmigkeit der Gegenwart nur den alten Irrthum — religiös können wir ihn als den des Ethnicismus, ſpekulativ als den eines oberflächlich gebliebenen Gottesbegriffes bezeichnen — jenes Titaniſche, dämoniſch Unwillkührliche, den Glanz angeborener Begabung oder die Stärke des Willens und Vollbringens, Alles überhaupt, wodurch ſich der Weltgeiſt im Menſchen mächtig zeigt, ſofort ſchon für göttlich, und für ein Zeichen ſeiner Einheit mit Gott zu halten. Man hat es neuerdings auf das Mannigfaltigſte und Bewußteſte ausgeſprochen: — die Wiederherſtellung der Welt, das neue vollendende Evangelium ſoll gerade darin beſtehen, über jenen vermeintlichen Zwieſpalt mit Gott, von welchem die Religion bisher wiſſen wollte, über die illuſoriſche Entfremdung von ihm aufgeklärt zu werden. Beides findet in Wahrheit gar nicht Statt nach jenen: indem wir uns in Gott wiſſen, ſind wir in Gott; indem wir dem Genius in uns indulgiren, und in voller Unwillkührlichkeit ihn walten laſſen, ſind wir wahrhaft frei und erlöſt, ewigen und göttlichen Weſens, und treiben Gottes Werk! Welche bizarre oder gefährliche Konſequenzen ein Theorem ſolchen Inhalts in ſich ſchließen müſſe, alle Eingebungen jenes Weltgeiſtigen in uns für lauter und heilig, oder gar für göttlich zu halten, liegt deutlich genug am Tage. Auch befürchten wir nicht, daß Einer der Anhänger des neuen Evangeliums praktiſch Ernſt machen werde mit allen weitern Folgerungen daraus: dennoch iſt es ein Zeichen von tiefer theoretiſcher Verworrenheit, von einer Willkür und Verwilderung des Denkens, welche jeden

*) Man vergleiche dazu die frühere Bemerkung des Verfaſſers über das Verhältniß des Weltgeiſtes zum Geiſte Gottes nach chriſtlicher Lehre: Zeitſchrift, Bd. VII. H. 2. S. 245. 46.

Fortgang der Wiſſenſchaft in Frage ſtellen könnten, wenn ſolche Unreifheiten, in denen nur längſt durchlebte Geiſtesepochen der Menſchheit ſchwächlich und ſchattenhaft ſich reproduciren, als das wiederherſtellende und wahrhaft vollendende Heil des Menſchengeſchlechts begrüßt werden.

Man hat von theologiſch-apologetiſcher Seite her mit Ernſt und Gründlichkeit nachgewieſen, wie tief darin das Selbſtbewußtſein und Grundgefühl des Menſchen verletzt werde, wie ſehr beide mit einem ſolchen Erlöſungsprojekt in Widerſpruch ſtehen und unwillkürlich Zeugniß dagegen geben, als gegen Selbſttäuſchung und Lüge. Uns geziemte es, und ſchien durch den kritiſchen Zweck der Zeitſchrift ſogar gefordert, jenen ſich häufenden Verwirrungen mit der ſcharfen Beleuchtung ihres ſpekulativen Princips gegenüberzutreten, dies jedoch, wo möglich, auf den kürzeſten Ausdruck zurückzubringen. Wird man aufhören, den Weltgeiſt ſchon für das Abſolute zu halten, wird man darin recht eigentlich ein zu Erklärendes, ein Problem entdecken; ſo wird wenigſtens von ſpekulativer Seite das Vorurtheil hinweggeräumt ſein, welches ſo leichten Kaufs ſich theoretiſch und praktiſch in die Tiefe der göttlichen Wahrheit glaubt hineinverſetzen zu können, und wie auch ſonſt jene Denkweiſe ſich künftig verhalten wolle, ſie wird wenigſtens nicht mehr wagen dürfen, der höchſten Autorität, des Namens der Philoſophie und des reifſten Ertrages der Wiſſenſchaft für ihre unfertigen Anſichten ſich anzumaßen.

3.

Für alles Folgende iſt der allgemeine Geſichtspunkt nicht aus dem Auge zu verlieren, an den wir im Vorhergehenden ſchon erinnerten: die Welt, das „Univerſum“ — wie die Ontologie dieſen Begriff metaphyſiſch bearbeitet hat — iſt das Gegebene, die im Begriffe bekannte Größe, aus welcher wir auf ihren Urgrund, als die unbekannte und dennoch in ihr gegenwärtige, zurückſchließen, und ſo die Idee Gottes im Denken zu entwickeln vermögen. In der Weltthatſache

iſt ihr Urgrund, als darin ſich offenbarender, gegenwärtig; wir haben nur jene zu erkennen, und alle ihre Beziehungen zu combiniren, um, je reicher dies geſchieht, deſto ſicherer und vollſtändiger dieſen, ihren Urgrund, aus ſeiner unmittelbaren Verborgenheit, und aus der Abſtraktion hervorzuziehen, die er im bloßen Begriffe des Unbedingten noch hat.

Dies iſt die Gränze unſerer ſpekulativen Berechtigung, innerhalb deren allein wir uns ſicher bewegen können, wenn die vorweltliche Natur Gottes erkannt werden ſoll. Wir können Gott nicht erkennen bloß aus der „reinen Idee," im ſogenannt „reinen Denken." Dies wäre entweder eine bloße Analyſe des Begriffes des Unbedingten, — denn zufolge der „reinen" Idee iſt Gott nur dies — was lediglich negative Beſtimmungen geben würde, — oder, wenn mehr als dies, ſo wäre in dieſer „Idee" Gottes, wie ſich in dem Vorhergehenden ſattſam erwieſen hat, bloß der Collektivbegriff der Welt, eine Art von ens realissimum der Weltbeſtimmungen gefunden. Dagegen werden dieſe von uns zur Prämiſſe eines daraus auf das Weſen Gottes zurückſchließenden Erkennens gemacht, in welchem das Denken jedoch nicht wähnt, — denn in ſeinem Erkenntnißprincipe liegt keine Berechtigung dazu — dies Weſen mit ſeinem Begriffe auszuſchöpfen zu können; es müßte ihm denn einfallen, mit pantheiſtiſcher Beſinnungsloſigkeit ſein Denken Gottes für das eigene Gottes von ſich ſelbſt zu halten. Mag daher immerhin in ihm ein Verborgenes ſein; aber wie weit wir auch nur durch die Welt hindurch und in uns ihn erkennen, ſo reicht dies aus zur überſchwänglichſten Gewißheit über ſein Grundweſen und ſeine aus dieſem Grundweſen hervorgehenden Beziehungen zur Welt, worin ſich die „eigenſchaftlichen" Beſtimmungen Gottes ergeben werden. Dieſer einfache, durch das Weſen und die ganze Entwicklung des Erkennens ſelbſt gebotene, und auch in allen Irrgängen philoſophiſcher Gotteserkenntniß eigentlich gemeinte Weg läßt uns nun von ſelbſt die beiden Klippen vermeiden, an welchen eine eigentlich ſpekulative Theologie bisher faſt immer geſcheitert iſt:

entweder, wie von Hegel und ſeinen nächſten Vorgängern, bei jedem Anſatze, Gott aus der reinen Idee zu erkennen, dennoch immer wieder zu bloßen, in's Abſolute erhobenen Weltbegriffen hinabzugleiten, oder in ein leeres Jenſeits hinüberzugreifen, das eine halbwillkürliche theoſophiſche Bilderſprache vergebens auszufüllen ſtrebt. Vor Beidem iſt eine beſonnene, durch vollſtändige Erkenntnißtheorie geleitete Forſchung wohl gleicher Weiſe auf der Hut.

Hiermit können wir nun nicht umhin, die Bedenken erledigt zu finden, welche ein allerdings nicht minder auf das Princip der Beſonnenheit dringender und ſchon wegen der Selbſtſtändigkeit, mit welcher er den Zeitmeinungen prüfend gegenüberſteht, höchſt achtungswerther Forſcher gegen eine ſpekulative Gotteslehre erhoben hat: ja wir müſſen ihn mit uns einverſtanden erachten, wenn er konſequent ſein will, — ſogar bis auf einzelne Ausdrücke herab. Trendelenburg (in ſeinen „logiſchen Unterſuchungen" II. S. 368.) erinnert, daß das Unbedingte, wiewohl alles Endliche und die Syſteme der endlichen Wiſſenſchaften darauf hinweiſen, dennoch über die Begriffe hinausgehe, „die für den bedingten Geiſt und die bedingten Dinge gelten." Dies ſind die Kategorieen, und es läßt ſich nach ihm eben „nicht ſagen, welches Recht dieſe endlichen Kategorieen im Unendlichen haben mögen." „Aber auf indirektem Wege tritt dem Geiſte die Nothwendigkeit entgegen, das Abſolute zu ſetzen und zwar ſo, daß die Einheit der Weltanſchauung gleichſam das uns ſichtbare leibliche Gegenbild des ſchöpferiſchen Geiſtes wird. Daher müſſen wir die Welt in ihrer Tiefe faſſen, um Gott in ſeinem Weſen zu verſtehen." — Die Dinge ſtellen daher „die Wirklichkeit der göttlichen Idee" dar, und umgekehrt iſt „die göttliche Idee die Wahrheit der Dinge," — Gott aber die „Vorausſetzung" der Welt. So verſichert er auch vorher (S. 348), nachdem er die verſchiedenen Beweiſe für das Daſein Gottes durchgenommen und gezeigt hatte, daß noch andere Begründungen von den Weltbegriffen

aus verſucht werden könnten: „jeder Punkt der Welt muß zu Gott führen, wie jeder Punkt der Peripherie zum Centrum.“ Alles Bedingte raſtet nur im Unbedingten: jeder Beweis ſpiegelt nur Eine Seite des Unbedingten. Wer ſie zuſammenzieht und durchdringt, faßt den Einen Gott, wie er ſich in dieſer Welt offenbart.

In dieſem (dennoch „nothwendigen“) Sichbegründen des Bedingten durch das Unbedingte ſoll nun jedoch ein unvermeidlicher Widerſpruch liegen. Jedes Denken und Beſtimmen Gottes kann nur in den Kategorieen geſchehen; dieſe aber ſind „endlich,“ und paſſen nur für Bedingtes (S. 368). Wenn daher alle unſere Denkbeſtimmungen zunächſt ſich nur im Endlichen bewegen, und „nur die Ungenüge des Endlichen bekennen, um auf das Unendliche hinzuweiſen“: ſo muß ein Widerſpruch entſtehen, ſo oft wir Gott denken. Wir geben die endlichen Gedanken hin, um das Unendliche zu „erreichen“; aber dies iſt damit doch nur, wollen wir aufrichtig ſein, ein Endliches. Wir vernichten die Kategorieen; aber was ſich auf ihren Trümmern erhebt, iſt doch wiederum nur durch die Kategorieen. — In dieſem Widerſpruche „zwiſchen der ewigen Idee und ihren endlichen Organen“ findet nun der Verfaſſer die höchſte Erhabenheit und führt als das „erhabenſte Bild,“ welches die logiſche Abſtraktion der ſich ſelbſt zugleich verneinenden Kategorieen darzuſtellen vermöchte, den Ausſpruch des Auguſtinus auf, welcher Gott gut nennt ohne Qualität, groß ohne Quantität, ohne Ort überall gegenwärtig und ganz u. ſ. w. In Betreff dieſer Erhabenheit glauben wir jedoch anderer Meinung ſein zu dürfen, und bekennen nichts Erhabenes in dem zu erblicken, worin, trotz aller Mühe des Denkens, dennoch Nichts gedacht, ja wo es nicht einmal bis zum Vorſtellen dieſes Erhabenen gebracht werden kann bei der ſteten Wechſelvernichtung jener Beſtimmungen. Vielmehr hätten ſolche in der That klaſſiſche, weil tauſendmal ohne nähere Prüfung wiederholte Ausſprüche den ſcharfſinnigen Forſcher bedenklich machen und ſeine Aufmerkſamkeit darauf

leiten können, daß hier in der That, „will man aufrichtig ſein,“ nur die Alternative übrig bleibe, **entweder** mit der Negativität und Endlichkeit der Kategorieen entſchiedenen Ernſt zu machen, und jede Denkbarkeit, Vorſtellbarkeit, ja überhaupt jede **Prädikabilität** Gottes ſchlechthin zu läugnen, und den Gedanken des Unbedingten überhaupt für ein **leeres** Ideal, eine „**Illuſion**“ *) zu erklären, — was ſchwer zu vollbringen wäre, indem ſelbſt **Kant**, deſſen Kritik der reinen Vernunft zwar auf ein ſolches, ſelbſt da jedoch nur halb zaghaft ausgeſprochenes Reſultat hinauskommt, in ſeinen beiden ſpätern Kritiken der Behauptung von der abſoluten Unprädicirbarkeit Gottes durch Beſtimmungen, denen die Kategorieen zu Grunde liegen, ſo gut als untreu geworden iſt, indem er zufolge des moraliſchen und des ethikotheologiſchen Beweiſes Gott Prädikate und Eigenſchaften einräumt, welche er doch nur in die „endlichen Kategorieen“ faſſen kann: — **oder** ebenſo entſchieden und bewußt, aus jener Halbheit ſich rettend, der Vorſtellung von der vermeintlich **nothwendigen Endlichkeit** der Kategorieen ſelbſt mit ſcharfer Kritik in's Auge zu ſehen.

So zeigt ſich, daß der Verfaſſer in dieſem Betreffe noch in einiger Gedankenverwandtſchaft mit **Kant**, ja mit **Fries** geblieben iſt, wiewohl mit völlig ſelbſtſtändigem Geiſte und ohne an ihrem ſubjektiven Idealismus theilzunehmen. Was nun gegen jenen Satz der **Kantiſchen** Theorie von dem „unerreichbaren“ Jenſeits des Unendlichen die nachfolgende Philoſophie, namentlich **Hegel**, durchgeführt hat, was eine an einem andern Orte von uns verſuchte Kritik von **Fries** Theorie gegen dieſelbe erinnert, dürfen wir hier nicht wiederholen. Es muß uns zu zeigen genügen, welches in der Darſtellung von **Trendelenburg** ſelber die Elemente ſeien, welche ihn nöthigen möchten, da er ſo viel behauptet, entweder noch einen Schritt weiter zu gehen, oder — das ſchon Zugeſtandene wieder zurückzunehmen.

*) Vgl. **Kants** Kritik der reinen Vernunft, 5te Aufl. S. 608. ff.

Das Weitere ſeiner Theorie läßt ſich auf folgende Punkte zurückführen: Bei endlichen Dingen vermögen wir uns in ſie hineinzuverſetzen, und ſo ſie begreifend wiederzuerzeugen. Wer nun ſo auch, jenes Widerſpruches uneingedenk, Gott im Erkennen wiederzuerzeugen gedächte, der würde ſich täuſchen. „Hier iſt keine Einſicht in ein Werden geöffnet: alle Erkenntniß" (Gottes) „iſt nur indirekt" (mittelbar, vom Endlichen nur zurückſchließend). Gleichwie, nach der wiederkehrenden Paralleliſirung des Verfaſſers, das Auge nur die einzelnen Farben, das gebrochene Licht ſieht, während es das ungebrochene nicht zu ertragen vermöchte: ebenſo ſoll ſich das Erkennen nur im Endlichen und Bedingten bewegen können, „welches ſein freier und fröhlicher Spielraum iſt," während „die Stücklein des Bedingten, welche das menſchliche Denken zum verjüngten Bilde des Unbedingten deutet," doch keinen Begriff des Unbedingten geben können, indem — logiſch betrachtet — alle Analogie vom Bedingten zum Unbedingten fehlt.

Zwei Principien liegen jedoch aller Erkenntniß zu Grunde: Erfahrung und Idee. Wenn wir aus den einzelnen Erſcheinungen zum Grunde, aus den Theilen zum Ganzen ſtreben (wie in der empiriſchen Wiſſenſchaft), die Idee nur ſuchend, ſo gehen wir den Weg der Erfahrung. Wenn die Theile aus dem vorläufig erfaßten Ganzen neues Licht empfangen, ſo führt uns die Idee. Erfahrung und Idee fordern ſich daher gegenſeitig: und „die Größe der Erkenntniß liegt darin, daß ſich beide durchdringen." — Da nun die Idee ohne Zweifel auch nach dem Verfaſſer das Weſen des Unbedingten ausdrückt, und er eine „vorläufige Erfaſſung des Ganzen" (alſo der Idee) doch auch gelten läßt: ſo fragt ſich noch dringender, was der eigentliche Grund jener Bedenklichkeit ſei, daß das Erkennen das Unbedingte nicht „erreichen" könne, ſondern nur „hinzuweiſen" vermöge auf daſſelbe?

Darin ſcheint er geſucht werden zu müſſen: In der Erfahrung iſt zwar die Idee, im Bedingten überall das Unbedingte gegenwärtig; aber was wir erfahrungsgemäß von jenen

wiſſen, iſt nur ein „Bruchſtück": und wie weit wir auch die Kenntniß des Bedingten ausdehnen möchten; aus der immer nur endlich bleibenden Summe des Bedingten wäre nie das Facit des Unbedingten zu ziehen. — Haben wir hiermit die Meinung des Verfaſſers getroffen, ſo würden wir darin allerdings jene Verwandtſchaft zu Kant finden, der das „Ideal der Vernunft," das Unbedingte, gleichfalls der Erfahrung überall vorſchweben läßt, ohne daß ſie es anders, als nur in einem unerreichbaren Regreſſe, anſtreben könnte. Kant hatte dafür jedoch die konſequentere Berechtigung in ſeiner ſubjektiv idealiſtiſchen Lehre: daß alle Formen und Begriffe der Erfahrung von bloß ſubjektiver Bedeutung, daß dieſe mithin urſprünglich nur eine Erſcheinungswelt ſei, hinter welcher ſich, an ſich unerkennbar, das Unbedingte verbirgt. — Mit dieſem Idealismus will nun der Verfaſſer keine Gemeinſchaft haben; vielmehr ſetzt er ganz realiſtiſch ſeiner vorigen Bedenklichkeit ſelber entgegen: „dennoch wiſſen wir ſelbſt von dieſen Bruchſtücken der Welt hinreichend, um daraus die Herrlichkeit des Schöpfergeiſtes zu erkennen. Die Welt iſt das Gegenbild ſeines Weſens. Je weiter wir in dies" (die Welt) „hineinblicken, deſto mehr iſt es ſeine Offenbarung" (S. 351. 52.). Somit wäre dies daſſelbe, was wir, wie er ſelber anführt (I. S. 92.), die „gottoffenbarende Empirie" nannten, für welche die Erfahrung anzuſprechen wir freilich erſt dann uns berechtigt halten, wenn die vorausgehende Metaphyſik einen offenbarungsfähigen (d. h. perſönlichen) Gott erwieſen, und wenn in dieſer Idee Gottes auch die Idee, der abſolute Endzweck, der Schöpfung ſchon gefunden, das empiriſche (anſchauende) Erkennen zugleich alſo das von der Idee getragene, „ſpekulativ-anſchauende Erkennen" geworden iſt, kurz wenn jene Ineinanderarbeitung der Idee und der Erfahrung erkenntnißtheoretiſch, wie metaphyſiſch ſich begründet hat. Wenn wir dieſe Begründung des Princips in der Philoſophie des Verfaſſers daher auch vermiſſen möchten; ſo bliebe das Princip doch weſentlich daſſelbe: auch er, — aus welchen Gründen doch immer, —

erkennt an, daß in der Erfahrung die Idee, im Bedingten das Unbedingte, und zwar als Erkennbares, gegenwärtig ſei, und nur das Bruchſtückweiſe, Unvollendbare jener erregt ihm die Sorge, ob dies auch ausreiche, um aus ihm das Weſen des Unbedingten zu enträthſeln: ein Bedenken, ganz gemäß dem beſonnenen Forſcher, der nicht mit pantheiſtiſcher Akriſie in eine Identität ſeines Denkens mit dem göttlichen glaubt hineintaumeln zu dürfen.

Dennoch ſcheint an ſich in bloß quantitativen Verhältniſſen, in den „Gränzen" des Erfahrungswiſſens kein Grund liegen zu können, der uns verböte, falls der Werkmeiſter nur wirklich in ſeinem Werke ſich „offenbart," dies Werk beim Wort zu nehmen, um uns die Natur des in ihm liegenden Wirkers zu verkünden. Dies Werk ſelber, das Univerſum — darin treffen wohl Erfahrungswiſſenſchaft, wie Spekulation zuſammen — iſt ein ſo in allen Theilen übereinſtimmendes, im Kleinſten das Umfaſſendſte wiederſpiegelndes Ganzes, daß ſich, falls wir auch nur den Theil recht erkennen, — und darauf käme es vor Allem an — auch der Charakter des Ganzen und des in ihm ſich „offenbarenden" Werkmeiſters daraus verrathen wird. Sagt doch Trendelenburg ſelber, „daß wir die Welt leſen ſollen, wie ein Gedicht, aus dem Geiſte Gottes entworfen," und „wiewohl wir nur Bruchſtücke der Welt erkennen, ſo ſei uns in ihr genug gegeben, um die Herrlichkeit" (alſo auch das Grundweſen) „des Schöpfergeiſtes zu erkennen": — denn, „ob Jemand ein Theilchen der Welt erkannt habe, oder einen Theil, immer iſt der Gedanke Gottes die Ergänzung des Stückwerks" (S. 351. 52.). Noch mehr: — der Verfaſſer hat in der ſchönen und reichhaltigen Entwicklung des Zweckbegriffes und der Kategorieen aus dem Zwecke (II. Abſchn. VIII. S. 1. ff. IX. S. 72. ff.) dargethan, daß nicht bloß Veränderung und Bewegung hinreichen, die Welt zu erklären, daß in ihnen, überhaupt in den mechaniſch hervorbringenden Urſachen, ein innerer Zweck, im Einzelnen, wie im Ganzen der Welt, ſich vollzieht, und ſo

hebt er die „mechaniſche Weltanſicht" in der „organiſchen" auf (II. S. 353. vgl. 366.). Darin erkennen aber auch wir das Princip, welches, wie es im empiriſchen Erkennen zu allen großen Entdeckungen geſpornt hat, auch im Spekulativen die Grundlage und Möglichkeit einer feſten und objektiven Gotteserkenntniß giebt. Wir ſprechen es daher nur wiederholend aus, und wir hoffen, mit Beſtimmung unſeres Verfaſſers: — hat ſich die Welt, auch nur im Bereiche, welchen wir zu erkennen vermögen, als ein in allen ihren Wirkungen nur das Zweckmäßige Realiſirendes, als objektiv gewordenes Vernunftſyſtem erwieſen, — und in dieſen Satz läßt ſich wohl das Endreſultat aller empiriſchen Forſchung über dieſelbe, wie der Spekulation aus der letzten Epoche zuſammenfaſſen: — ſo kann als deſſen Urgrund nur ein Geiſt gedacht werden, ein frei wirkendes Subjekt, in welchem jenes Weltganze vorbildlicher Weiſe ebenſo angeſchaut wird, wie abbildlich auch der endliche Geiſt nur von bewußten Entwürfen aus zu wirken vermag. Dieſer einfach uralte, ſchon anaxagoreiſche Gedanke hat für den natürlichen Verſtand ebenſo viel Unabweisliches, als er, ſpekulativ ausgebildet, die reichſten und tiefſten Beziehungen enthält. Unſere ſpekulative Theologie iſt nur die durchgeführte Analyſe dieſes Princips. Das „reine Denken" und ſeine „immanente Dialektik" — darüber glauben wir unſere Einſtimmung mit dem Verfaſſer nicht erſt verſichern zu dürfen — kann nur bis zu ebenſo reinen d. h. abſtrakten Beſtimmungen des Unbedingten, oder höchſtens zur allgemeinen Denkbarkeit eines perſönlichen Gottes, zum Beweiſe der Widerſpruchloſigkeit dieſes Begriffes führen: das Denkenmüſſen deſſelben kann ſich nur auf Wirkliches, auf Prämiſſen der Erfahrung ſtützen.

Indem ſo nun auch nach des Verfaſſers Ueberzeugung „allem Geſchaffenen der Zweck, d. h. der Gedanke, zu Grunde liegt", findet er darin zugleich den höchſten Grund und die Erklärbarkeit von der Realität des Erkennens (S. 358): „alles Erkennen iſt nur die vertrauensvolle That, die dem"

(im Schöpfer liegenden) „Gedanken nachſchafft, — alles Denken ein Nach-denken“ u. ſ. w.; — völlig übereinſtimmend mit unſerer Erkenntnißlehre, welche gleichfalls den höchſten Grund der durch alle Stufen des Erkennens ſich durchdringenden Syntheſis von Subjektivem und Objektivem darin nachgewieſen hat, „weil Alles der göttliche Gedanke, urgedacht in Gott, und darum all unſer Erkennen ein Nach-erkennen und Nach-denken ſei.“ (Grundzüge zum Syſteme der Philoſophie, I. 1833. S. 313. 14.).

Bis ſo weit im erfreulichſten Einverſtändniſſe mit dem Verfaſſer, ſchiene uns derſelbe jedoch dies Reſultat durch ſeine Lehre von der „Endlichkeit der Kategorieen“ ſelbſt wieder aufzuheben. Wollte er Ernſt mit ihr machen; er müßte ſofort alle jene Wahrheiten wieder zurücknehmen: denn nur auf die abſolute Gültigkeit des Begriffs der Urſache (alſo doch auf die der Kategorieen) gründet ſich der Schluß, daß, was in der Folge (der Welt) enthalten, auch ſein Entſprechendes im Urgrunde, dem Unbedingten, haben müſſe. Die Theorie daher, daß die Formen des Denkens und Seins (das Subjektive und Objektive) ſich zwar entſprechen (S. 367.), — daß alſo Realität in unſerm Erkennen iſt, ſofern es Bedingtes betrifft, daß aber dieſe Formen, die Kategorieen, nur auf Bedingtes paſſen, daß „das Unbedingte, auf das die Syſteme der endlichen Wiſſenſchaften hinweiſen, über jene Begriffe hinausgeht, die nur für den bedingten Geiſt und die bedingten Dinge gelten (S. 368.): — dieſe Theorie ſtellt ſich, wie gezeigt, ſchlechthin in Widerſpruch mit dem ſchon vernommenen Geſtändniß, daß wenigſtens „auf indirektem Wege das Unbedingte geſetzt werden müſſe,“ und daß die Welt „das ſichtbare, leibliche Gegenbild des ſchöpferiſchen Geiſtes“ ſei, d. h. daß ein Rückſchluß von dieſer in das Weſen des Unbedingten hinein vollzogen werden könne. Nimmermehr nach jenen Prämiſſen! Wir dürfen hier an die zuerſt aufgeſtellte, unausweichbare Alternative erinnern. — Freilich ſoll die „freie Erhebung des Geiſtes“ jene Lücke überſpringen, aus dem Bruchſtücke des Erkannten kühn ſich die

Idee des Ganzen zuſammenfaſſen; — der Verfaſſer ſteht nicht an, dies „Glauben" zu nennen (S. 361.); denn einen logiſch nothwendigen Zwang will er darin nicht entdecken, inſofern gewiß richtig, als das ſpekulative Denken ſelber die freieſte Erhebung des Geiſtes iſt, und es von der Zuverſicht, der Piſtis, getragen ſein muß, daß überhaupt Realität im Bewußtſein ſei! — „Du verſtehſt ein Gedicht, ohne den Dichter zu kennen. So plaſtiſch iſt dies Gedicht, ſo plaſtiſch die Welt. Willſt Du Dich aber darauf beſchränken? Gerade dieſe Vollendung haben beide nur vom Geiſte empfangen, der ſie ſchuf. Das Gedicht giebt Dir ein Bild des Dichtergeiſtes, die Welt ein Bild Gottes." Wodurch aber anders — ſetzen wir hinzu — wirſt Du dieſes Schluſſes vom Bilde auf den Urbildenden ſicher, als durch die Unbedingtheit der Kategorieen?

Sofern ſich hierin nun die leitenden Hauptideen jenes Werkes ergeben haben, ſchienen wir berechtigt, das Endurtheil über daſſelbe auszuſprechen, daß in ihm uns kein anderes Princip begegnet, als zu dem auch wir uns bekannt haben, daß jedoch, abgeſehen von dem Verdienſte ſeiner kritiſch polemiſchen Ausführungen und dem Richtigen, Geſunden und Fruchtbaren der ganzen Intention, welche unter allen jetzt herrſchenden ſpekulativen Principien wohl am Sicherſten auf eine Zukunft rechnen kann, dieſe Intention uns weder in ihrem Grundprincipe mit entſchiedener Schärfe und Ganzheit nach allen Seiten ſich herausgeſtellt, noch in ſyſtematiſch-wiſſenſchaftlicher Ausführung ſich hinreichend begründet zu haben ſchiene. Wir müſſen das Werk für die bedeutendſte Tendenzſchrift halten, welche ſeit langer Zeit erſchienen iſt, und die, durch Reife des Inhalts und Sorgfalt der Darſtellung auch ſonſt ausgezeichnet, den herrſchenden Syſtemen und Vorſtellungen tiefe Wunden ſchlägt. Aber es werde das Geſtändniß uns nicht misdeutet, das wir nach obigen Erörterungen wohl äußern dürfen, daß auch wir zu beſitzen glauben, und zwar im Zuſammenhange einer ſyſtematiſch ausgebildeten Philoſophie, was es dem Principe nach Neues bringt. (Dies vorläufig von unſerer Seite über das wichtige Werk, welches in dieſer Zeitſchrift nächſtens auch von einem andern Mitarbeiter beſprochen werden wird).

(Schluß folgt.)

Die philoſophiſche Literatur der Gegenwart.

Von

Prof. Dr. Weiße.

Schluß
der Fortſetzung des zweiten Artikels (Bd. IV. Heft 1.).

M. Carriere, die Religion in ihrem Begriff, ihrer weltgeſchichtlichen Entwicklung und Vollendung. Ein Beitrag zur Verkündigung des abſoluten Evangeliums und zum Verſtändniß der Hegelſchen Philoſophie; Weilburg 1841.

Caſimir Conradi, Kritik der chriſtlichen Dogmen, nach Anleitung des apoſtoliſchen Symbolums; Berlin 1841.

J. E. Erdmann, Grundriß der Logik und Metaphyſik, für Vorleſungen; Halle 1841. — Derſelbe, Natur und Schöpfung? Eine Frage an die Naturphiloſophie und Religionsphiloſophie; Leipzig 1840.

W. Vatke, die menſchliche Freiheit in ihrem Verhältniſſe zur Sünde und zur göttlichen Gnade wiſſenſchaftlich dargeſtellt; Berlin 1841.

In anderer Weiſe eine ähnlich unerfreuliche Erſcheinung, als die zuletzt beſprochene Bearbeitung der Logik von Werder, bietet die gleichzeitige religionsphiloſophiſche Schrift von M. Carriere, deren Ueberſchrift ſchon den pomphaft declamatoriſchen Ton ankündigt, in welcher ſie von ihrer erſten bis zu ihrer letzten

Zeile gehalten iſt *). Wir finden es an ſich nur in der Ordnung, wenn ein philoſophiſches Syſtem von wirklich ſpeculativem Gehalt, wie das Hegel'ſche, bei ſeinem Auftreten den Proſelyten, die es, namentlich unter jugendlichen Gemüthern, macht, einen Enthuſiasmus einflößt, die von der Begeiſterung des Forſchens, welche der Denker im Zuge ſeiner ſpeculativen Arbeit empfindet, nicht minder, wie von der ruhigen Befriedigung, welche die redlich erarbeitete Ueberzeugung gewährt, noch verſchieden iſt. Man wird es einem Talente, das ſich übrigens als ein gediegenes, tüchtig ſtrebendes erweiſt, gern nachſehen, wenn in den erſten Ergüſſen ſeines jugendlichen Schöpferdranges ſolcher Enthuſiasmus ſich hin und wieder auf eine Weiſe Luft macht, zu der ein gebildeter Geſchmack und beſonnene Einſicht den Kopf ſchütteln. Nur muß ſich das Talent dabei auch als wirkliches Talent beurkunden: der Inſtinct des Forſchens muß ſich in der Art und Weiſe bewähren, wie den Schwierigkeiten, den zurückbleibenden Problemen nicht furchtſam oder leichtfertig ausgewichen, ſondern kräftig in's Auge geſehen wird, oder das productive Vermögen, die Gabe der Darſtellung, muß in geiſtvollen, originellen Wendungen, in Anſätzen zu ächt künſtleriſcher Geſtaltung hervortreten. Keines von beiden iſt in gegenwärtiger Schrift der Fall. Dieſelbe iſt ihrem Geſammtinhalte nach Nichts, als ein dürftiger Auszug aus Hegels Vorleſungen über Religionsphiloſophie; ein höchſt bequemes, oberflächliches Machwerk, in welchem man auch die leiſeſte Spur eigener Gedankenarbeit, auch das ſchwächſte Aufdämmern eines Bewußtſeins über die Aufgaben, die ſelbſt bei Vorausſetzung der Richtigkeit der Hegel'ſchen Reſultate noch für den denkenden Geiſt zurückbleiben, vergebens ſucht. Dem Verf. ſelbſt gehört von dem Inhalte dieſer Arbeit nur das Gewand hochtrabender

---

*) Die Religion in ihrem Begriff, ihrer weltgeſchichtlichen Entwicklung und Vollendung. Ein Beitrag zur Verkündigung des abſoluten Evangeliums und zum Verſtändniß der Hegel'ſchen Philoſophie. Weilburg 1841.

anpreiſender Rhetorik, in welches er das caput mortuum der Gedanken ſeines Meiſters eingehüllt hat. Der Strom dieſer Rhetorik fließt, man kann ihm dieſes Zeugniß nicht verſagen, in geläufiger Wortfülle aus ſeiner Feder; leider nur iſt die Gedanken- und, glauben wir hier zuſetzen zu dürfen, Wiſſensarmuth ſo groß, daß er nicht einmal den Aufwand dieſes Ausputzens aus eigenen Mitteln zu beſtreiten vermag, ſondern dazu greifen muß, durch unaufhörliche, oft ſeitenlange Citate der allbekannteſten oder mit größter Leichtigkeit aufzutreibenden Stellen aus Dichtern und allerhand andern Schriftſtellern die nicht eben übermäßig ſtarke Bogenzahl des Werkes zu füllen. Bei dem Allem ſind die Anſprüche, mit denen die Schrift auftritt, keine geringen. Obwohl zunächſt einem populären Zwecke gewidmet („ich habe mich bemüht, mehr für die Nation, als für die Schule zu ſchreiben," drückt der Verf. es aus), maßt ſie ſich doch an, einen wichtigen Schritt über den bisherigen Standpunct der Religionsphiloſophie, namentlich über die Art und Weiſe, wie Hegel von Strauß, auf den der Verf. ſonſt große Stücke hält, gefaßt worden iſt, hinaus gethan zu haben. „Schelling that den großen Fortſchritt der Philoſophie dadurch, daß er, was Schiller für das Weſen der Kunſt erklärt hatte, als Beſtimmung der Idee auffaßte; das Neue, das ich (Hr. Carriere) hier gebe, beſteht darin, daß der Begriff des Genies, den Schelling als Thätigkeit des Abſoluten der Kunſt vindicirte, als die ſich ſetzende Einheit von Dieſſeits und Jenſeits, als die Selbſtverwirklichung Gottes in der Zeit ſich als das wahre Leben der Idee in allen Formen erweiſt." Mit ſolch kühnem Selbſtbewußtſein über das Geleiſtete ſchließt der Verf. (S. 230) ſein Werk, und ſetzt vertrauend hinzu: „die Fruchtbarkeit dieſes Gedankens iſt das Kriterium ſeiner Wahrheit." Wehe ihm und wehe ſeinem originellen „Gedanken" (?), wenn ſich jemand im Ernſt einfallen laſſen wollte, die Wahrheit deſſelben an der Fruchtbarkeit, die er in dem vorliegenden Werke erwieſen hat, zu meſſen! Kaum als ein angeflickter Lappen an dem von Hegel entlehnten (und wenn doch wirklich entlehn-

ten!) Begriffsgewebe vermag ſich dieſer ſo getrennte Gedanke dort geltend zu machen, viel weniger als das Princip einer neu belebten wiſſenſchaftlichen Entwicklung. Denn was der Verf. über die Bedeutung des Genie's, in deſſen Begriffe er das Vermögen, als ſolches Princip aufzutreten, neu entdeckt haben will, wirklich zu ſagen weiß, das verſteigt ſich nicht nur im Mindeſten nicht über das auch bei Hegel, ja ſelbſt bei Strauß, deſſen bekannte Aeußerungen über den „Cultus des Genius", wie ſich von ſelbſt verſteht, vom Verf. gehörig ausgebeutet werden, Vorkommende, ſondern es enthält, näher beſehen, nichts, als die Gemeinplätze, die heut zu Tage jeder Leſer belletriſtiſcher Journale an den Schuhen abgetreten hat. Komiſch nimmt es ſich aus, wenn der Verf., indem er daran geht, ſeinen Lieblingsſatz von der Einzigkeit und Unvergleichbarkeit jedes Genie's zu beweiſen (ſage zu b e w e i ſ e n), nach einem Citate aus Schelling folgender Geſtalt anhebt (S. 188): „So iſt es. Und weil nicht zwei Dinge im Himmel und auf Erden ſind, die einander ganz gleich wären, da ſie denn ja Ein Ding ſein würden, ſo hat auch jeder eine eigenthümliche Rolle im großen Weltdrama" u. ſ. w. — Aus dergleichen aufgeſpreizten Trivialitäten beſteht dieſer „erſte Darſtellungsverſuch des abſoluten Evangeliums," den der Verf. (S. 213) im Intereſſe der Förderung „des Lebens der Wahrheit, Freiheit und Liebe" zu unternehmen gewürdigt hat.

Wenn man von der Lectüre von Schriften, wie die letztgenannten, herkömmt, ſo hat es jedenfalls etwas Wohlthuendes, einem ernſten und redlich gemeinten Streben wieder zu begegnen, wie wenig man auch mit dem Ziel oder den Ergebniſſen deſſelben durchgängig einverſtanden ſein mag. Ein ſolches iſt unſtreitig das Streben einiger theologiſchen Schriftſteller aus Hegels Schule, die, ohne in der geräuſchvollen Weiſe der Häupter der jüngeren Fraction, gegen den Dogmatismus der älteren Schule Façe zu machen, durch den eigenen, ſtillen Gang ihrer Forſchungen ſich mehr und mehr von jenem Dogmatismus, aber freilich zugleich damit mehr und mehr auch von einer poſitiven Auffaſſung des Chriſtenthums und ſeines Glaubensinhaltes

abgezogen finden. In dieſem Zuſammenhange können wir der neueſten Schrift eines philoſophiſchen Theologen gedenken, der ſchon durch eine Reihe früherer Schriften in ein Verhältniß eigenthümlicher Art zu der Hegelſchen Philoſophie getreten iſt. Herr Caſimir Conradi, — denn dieſer iſt es, den wir meinen, — hat ſich zwar eigentlich nie ausdrücklich als Anhänger dieſes Syſtems, weder in ſeiner ältern, noch in ſeiner neueren Geſtalt, bekannt, er hat in ſeinem Gedankengange und ſeiner Terminologie ſtets ein freieres, oder vielmehr nur ein nicht näher beſtimmtes Verhältniß zu demſelben behauptet; dennoch pflegt ſein früheſtes Werk „Selbſtbewußtſein und Offenbarung" von der ältern Hegel'ſchen Schule denjenigen beigezählt zu werden, in denen ſie ihr theologiſches Glaubensbekenntniß am Reinſten und Vollſtändigſten ausgeſprochen findet. Weniger Aufmerkſamkeit, als dieſe erſte, ſcheinen zwei nachfolgende Schriften auf ſich gezogen zu haben, in denen er zwei Fragen, die bekanntlich unmittelbar nach einander ein beſonders lebhaftes Intereſſe der Schule auf ſich zogen, die eschatologiſche und die chriſtologiſche, in ſeiner Weiſe verhandelt hat. An dieſe Schriften reiht ſich neuerdings eine umfaſſendere, ein kritiſches Werk über die chriſtliche Dogmatik *). Ueber das Verhältniß dieſer neueſten zu den früheren (denen ſämmtlich bereits an andern Orten Ref. eine nähere Betrachtung gewidmet hat) **), eine ausdrückliche Rechenſchaft zu geben, iſt darum keine ganz leichte Aufgabe, weil der Verf. ſelbſt uns dabei ganz im Stiche läßt. Derſelbe hat nämlich die Eigenheit, in jeder ſeiner ſpätern Schriften ganz oder theilweiſe auf die Gegenſtände der früheren

*) Kritik der chriſtlichen Dogmen, nach Anleitung des apoſtoliſchen Symbolums. Berlin 1841.

**) Der Schrift: „Selbſtbewußtſein und Offenbarung" in Senglers religiöſer Zeitſchrift u. ſ. w. 1833. Heft II. der Schrift: „Unſterblichkeit und ewiges Leben" in den Blättern für literar. Unterh. 1837. Juli N. 188. 189.; der Schrift: „Chriſtus in der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft" in den Berliner Jahrbüchern 1840, April. N. 66. 67.

zurückzukommen und ſie unter verändertem Geſichtspuncte aufs Neue abzuhandeln, aber ſich dabei gegen ſeine eignen Darſtellungen ganz eben ſo zu verhalten, wie gegen die übrigen wiſſenſchaftlichen Vorausſetzungen, die er doch unverkennbar dazu mitbringt, nämlich vollkommen ſtillſchweigend. Er fängt bei jeder neuen Schrift von vorn an, nicht nur als träte er ſelbſt jetzt zum erſtenmale an den Gegenſtand heran, ſondern auch als ſtände der Gegenſtand an und für ſich noch in keinem beſtimmten Verhältniſſe zur Wiſſenſchaft; er abſtrahirt faſt gänzlich von allen eigenen und fremden Bearbeitungen des Gegenſtandes, und nicht von ihnen allein, ſondern zugleich auch von allen angränzenden Problemen der Wiſſenſchaft, durch deren ſo oder anders ausfallende Löſung die eigene wiſſenſchaftliche Natur des Gegenſtandes beſtimmt wird. Vielleicht ſteht der Verf. in der Meinung, durch dieſes Verfahren am Sicherſten die Unbefangenheit, die wiſſenſchaftliche Vorurtheilsloſigkeit ſeiner Arbeiten, im Ganzen wie im Einzelnen, bewahren zu können; aber Ref. bekennt, daß er dieſe Anſicht nicht theilen kann. Im Gegentheil, da ohne alle Vorausſetzungen doch keine theologiſche Unterſuchung beginnen kann, auch wenn dieſelbe noch ſo ſehr den Charakter einer philoſophiſchen, einer ſpeculativen, tragen ſoll, ſo iſt die Gefahr, falſche Vorausſetzungen, ſei es ſelbſt herzuzubringen oder zu ihrem Herzubringen von Seiten des Leſers Veranlaſſung zu geben, jederzeit größer für den Verfaſſer, der einer ausdrücklichen Verſtändigung mit ſeinen Leſern über dieſe Vorausſetzungen aus dem Wege geht, als für den, der ſich ihr unterzieht. Findet ſich aber der Verf. in dem Falle, was Herrn Conradi gar nicht ſelten begegnet, von ſeinen eigenen, früher ausgeſprochenen Anſichten über ſeinen Gegenſtand abweichen zu müſſen, ſo geht der Nutzen, den er ſelbſt und den der Leſer aus einer grundſätzlichen Berichtigung dieſer Anſichten ziehen könnte, zum guten Theile verloren, wenn das Bewußtſein über die wiſſenſchaftlichen Gründe dieſer Abweichung ein unvollſtändiges oder unſicheres bleibt.

Was nun die vorliegende Kritik der chriſtlichen Dogmen

betrifft, ſo ſcheint zwar die Vorrede allerdings einen Anlauf nehmen zu wollen, den oben gerügten Mangel einer Selbſtverſtändigung des Verf. über den Standpunct und Zweck ſeiner Arbeit, und über ihr Verhältniß zu anderen, eigenen und fremden, auszufüllen. Allein der aufmerkſame Leſer findet nur zu bald, daß die Auskunft, die ſie über alle dieſe Puncte giebt, ſo gut wie keine iſt. Was der Verf. über den "Standpunct" ſagt, den er innerhalb der Dogmen, nicht außerhalb derſelben, zu nehmen gedenke, über die Negation der unmittelbaren Geſtalt, und die Poſition und Entwicklung des weſentlichen Gehalts und eigenthümlichen Begriffs der Dogmen, welche dieſer Standpunct mit ſich bringt, das ſind nur die Gemeinplätze der ältern Hegel'ſchen Schule über die Immanenz der, nach ihr der Sache ſelbſt inwohnenden Dialektik. Gleich dieſer Schule ſetzt der Verf. (S. IX.) von den Dogmen, weil ſie ein Wirkliches ſind, voraus, daß ſie auch ein Vernünftiges ſein müſſen; darin aber weicht er, und zwar nicht zu ſeinem Vortheile, von der Schule ab, daß er den Dogmen die Kraft zutraut, vorausſetzungslos, das heißt für ihn, auch außerhalb des „Syſtemes," in welchem ſie, wie alles Wirkliche, nach Hegel denn doch wohl ihre Stelle haben werden, dieſe ihre Vernünftigkeit zu exponiren, ausdrücklich für die denkende, kritiſche Vernunft zu exponiren. Der Verf. vergißt, daß die Vorausſetzungsloſigkeit, die allerdings auch Hegel für die Philoſophie in Anſpruch nimmt, der Philoſophie als reiner Denkwiſſenſchaft, alſo zunächſt nur der „Logik," gilt; die beſondern philoſophiſchen Wiſſenſchaften, alſo auch diejenige, welche von den chriſtlichen Dogmen handelt, haben nach dieſem Philoſophen allerdings jede ihrer eigenthümlichen Vorausſetzungen, welche ihnen durch die Stelle, die ſie im Syſteme einnehmen, bezeichnet werden. Eben ſo unzureichend, ja im Grunde unverſtändlich, wird man finden, was der Verf. weiterhin (S. XI.) über das Verhältniß ſeiner Arbeit einerſeits zu der eigentlichen Dogmatik, andrerſeits zu einer andern angeblichen Wiſſenſchaft, welche er „Phänomenologie des religiöſen Bewußtſeins" nennt, ſagt. Für die letztere nämlich will

er das gegenſtändliche Bereich ſeiner Schrift: „Selbſtbewußtſein und Offenbarung" angeſehen wiſſen. Dem Leſer aber, der den Inhalt dieſer Schrift im Gedächtniſſe behalten hat, kann es nicht entgehen, wie die Widerſprüche, in welchen beide Schriften zu einander befangen ſind, durch die vom Verf. verſuchte Gränzbeſtimmung zwiſchen beiden eben ſo wenig gehoben werden, als dadurch die Möglichkeit eines wiſſenſchaftlichen Nebeneinanderbeſtehens der Bearbeitung eines und deſſelben Inhalts von jenen zwei verſchiedenen Geſichtspuncten aus gerechtfertigt wird. Der Verf. hat ſich offenbar durch die von ihm erſonnene Wendung nur täuſchen wollen über die thatſächlich vorhandene Unverträglichkeit des Inhalts beider Schriften. Aber warum hat er, bei der ſonſtigen Redlichkeit ſeiner Forſchung, der wir die gebührende Anerkennung nicht verſagen, ſich nicht lieber offen eingeſtanden, daß er dem Standpuncte ſeiner früheren Arbeit entwachſen iſt, und einen neuen Weg, einen ſolchen, der ihn auch auf neue Reſultate führt, einzuſchlagen ſich veranlaßt gefunden hat?

Dieſer neue Weg iſt, wie die Ueberſchrift des Buches ankündigt und wir im Allgemeinen auch im Buche ſelbſt bewahrheitet finden, der Weg der Kritik. So ſonderbar ſich auch, ſchon dem Namen, und noch mehr dem wirklichen Thun der Kritik gegenüber, die vorhin angeführte, dem althegel'ſchen Dogmatismus entnommene Wendung ausnimmt, und ſo vielfach in der Schrift ſelbſt die Spuren dieſes Dogmatismus wiederkehren: ſo iſt nämlich doch nicht zu verkennen, daß der Verf. im Beſondern und Einzelnen ſeiner Schrift, mit der Kritik Ernſt macht, auf eine Weiſe und mit Wendungen Ernſt macht, denen vielleicht nur noch die gleichmäßig feſtgehaltene Conſequenz gebricht, wenn ſie den Verf. nicht, entweder bei den Strauß'ſchen, oder bei den Michelet'ſchen Reſultaten haben anlangen laſſen. Allerdings bleibt die Haltung auch in dem Buche ſelbſt durchgängig die in der Vorrede angedeutete; es wird in der Hauptſache auf eine Rechtfertigung des Dogma ausgegangen, gegen welches der Verf. eine entſchiedene Pietät an

den Tag legt, nie und nirgends aber begegnen wir jener Feindſeligkeit der Geſinnung gegen daſſelbe, wie bei Strauß und den übrigen Männern der „Linken.“ Allein dieſe Haltung treffen wir ja im Weſentlichen auch bei Michelet; und der Verf. geht in der verſtändigen Unterſcheidung, in der Ausſonderung des Gehalts der Dogmen von ihrer Form und nicht ſelten auch in der ausdrücklichen Verwerfung ihres Ausdrucks, ihrer wörtlichen Faſſung, viel weiter, als es die bisherige Convenienz der älteren Schule ihm verſtattet haben würde. — Wenn der Verf. bei dieſer Kritik das apoſtoliſche Symbolum zum Grunde legt, ſo iſt dies nicht ſo zu verſtehen, als bediene er ſich der Worte dieſes Glaubensbekenntniſſes als Maaßſtabes, um danach den übrigen, von der Kirche in ihren ſpätern Glaubensbekenntniſſen, oder von den kirchlichen Dogmatikern aufgenommenen Inhalt zu beurtheilen. Der Sinn iſt vielmehr dieſer, daß dem Verf. der Inhalt des apoſtoliſchen Symbolums für die Geſtalt der Unmittelbarkeit gilt, in welcher der chriſtliche Glaube ſeinen Lehrgehalt für das Bewußtſein fixirt habe, mithin für das Object der Kritik vielmehr, als für ihr wiſſenſchaftliches Princip. Dieſer Geſichtspunct verkennt die wahre Bedeutung jenes wichtigen Symbols, welches allerdings, was der Verf. (S. 1.) in Abrede ſtellt, „aus einem Bedürfniſſe des denkenden Geiſtes hervorgegangen iſt,“ und dem, was auch der Verf. ſagen möge, ein rein logiſches Princip, ein Princip der höhern ſpeculativen Logik nämlich, zum Grunde liegt. Es hat derſelbe für den Inhalt des Werkes den Nachtheil gehabt, einerſeits, daß mehrere der wichtigſten Dogmen, die im apoſtoliſchen Symbolum nicht ausdrücklich enthalten ſind, z. B. das Dogma vom Sündenfalle, vom Urſprunge des Böſen und des Uebels, vom Verf. ganz übergangen, oder nur beiläufig und nicht an ihrer rechten Stelle behandelt worden ſind, andrerſeits, daß der große ſpeculative Grundgedanke des Symbols, der Gedanke der göttlichen Dreieinigkeit, beim Verf. nicht zu ſeinem Rechte kommt, auch nicht zu demjenigen, welches ihm nach den Principien der Hegel'ſchen Schule, wenigſtens der älteren, allerdings

hätte zu Theil werden können. — In formaler Beziehung übrigens hat die Kritik des Verf. eine auffallend ſcholaſtiſche Färbung, auffallender ſelbſt noch, oder in noch eigentlicherem Wortſinne, als in welchem man ſonſt Schriften der ältern Schule Hegels dieſes Prädicat zu ertheilen pflegt. Indem ſie nämlich keineswegs auf geſchichtliche Entwicklung des Dogma, ſondern allenthalben nur auf Begriffsklitterung ausgeht: ſo fällt ſie dadurch in die breite, an Umſchweifen und Wiederholungen reiche Methode der Möglichkeiten, der Entweder — Oder, kurz in die Weiſe einer Verſtandesdialektik, welche der Verf. vielleicht mit der ſpeculativen Dialektik des philoſophiſchen Meiſters, den der Verf. doch nicht wird verläugnen wollen, wenn er ſich auch zu ihm hier ſo wenig, wie anderwärts, ausdrücklich bekennt, verwechſelt haben mag.

Aus dem Geſagten ſchon wird man abnehmen, daß ſich über den Inhalt der Schrift im Beſondern nicht eben viel Charakteriſtiſches berichten läßt. Wo der Verf., im Unterſchiede, nicht im ausdrücklichen Gegenſatze, gegen den entſchiedenen Pantheismus der jüngeren Fraction, — denn zu ſolchem Gegenſatze kann es bei ihm ſchon aus dem Grunde nicht kommen, weil er ſich auf keine Berückſichtigung wiſſenſchaftlicher Zeiterſcheinungen einläßt, — an der dogmengerechten Faſſung auch des philoſophiſchen Reſultates feſthält, wie z. B. gleich von vorn herein in Bezug auf den Begriff der Perſönlichkeit Gottes, da geſchieht es meiſt in der unbeſtimmten, von Doppelſinn nicht überall freien Weiſe des ältern Hegelianismus; und ſo unverkennbar auch allenthalben des Verf.'s Hinneigung zu der poſitiveren, glaubensvolleren Deutung iſt, ſo vermiſſen wir doch überall eine klare und entſchiedene Wendung, wodurch die entgegengeſetzte Deutung wiſſenſchaftlich abgewieſen würde. Nur in Bezug auf einen einzelnen Punct tritt der Verf. vollkommen unzweideutig aus jener Unbeſtimmtheit heraus, um ſich, in Abweichung von dem authentiſchen Sinne der Hegel'ſchen Lehre für die poſitivere Anſicht zu entſcheiden, nämlich in Bezug auf die Frage nach der perſönlichen Unſterblichkeit des menſchlichen

Individuums. Aber gerade bei der Behandlung dieſer Frage treten uns die Nachtheile ſeiner abſtruſen Manier beſonders empfindlich entgegen. Auf dem Wege bloßer Begriffsentwicklung ſucht er herauszubringen, daß das Weſen des Geiſtes dieſes ſei, an der Stelle des materiellen Leibes, den er als einen unmittelbar gegebenen vorfindet, ſich von Innen heraus, durch eigene Selbſtthätigkeit und Selbſtvermittelung, ſeinen Leib zu ſchaffen; und die ſolchergeſtalt vermittelte Einheit des Leibes und der Seele bildet ihm ſodann die Baſis für die Annahme einer unvergänglichen Fortdauer, einer abſoluten, auch durch den Tod nicht unterbrochenen Lebendigkeit der letzteren, — die chriſtlichen Lehren vom Zwiſchenzuſtande, Auferſtehung, Himmel und Hölle u. ſ. w. werden dabei natürlich abgelehnt oder rationaliſtiſch ausgedeutet. Wie aber ſolche Fortdauer möglich ſei; d. h. wo und in welcher Weiſe ſich für die, unmittelbar nach dem Tode in allem Weſentlichen genau in derſelben Geſtalt, wie vor derſelben, fortbeſtehenden Menſchenſeelen in der organiſchen Totalität des Univerſums ein Platz finden ſoll: darüber iſt der Verf., bei dem Mangel aller Berückſichtigung dieſer Totalität, jeden Verſuch einer Erklärung ſchuldig geblieben, und ſeine Eschatologie, die der gegenwärtigen Schrift ganz eben ſo, wie die nicht ganz damit zuſammenſtimmende der früheren, eigens dieſem Gegenſtande gewidmeten, kann daher dem Philoſophen, der den Blick auf das G a n z e, auf das Syſtem, gerichtet hält, nicht anders, als in der Luft zu ſchweben ſcheinen. — Wo dagegen in der Darſtellung unſers Verf. der unmittelbare Ausdruck des Dogma der Kritik deſſelben weichen muß, da ſind die Richtung dieſer Kritik und der Charakter deſſen, was durch ſie an die Stelle jener Unmittelbarkeit geſetzt wird, in allen Hauptpuncten die aus andern theologiſchen Arbeiten der Hegel'ſchen Schule, und namentlich ihrer „linken" Seite, hinreichend bekannten. So insbeſondere in der Chriſtologie: ſo wenig der Verf. geneigt iſt, die geſchichtliche Perſönlichkeit Chriſti aufzugeben, ſo verſchwindet ihm doch unter den Händen die B e d e u t u n g dieſer Perſönlichkeit in allen einzelnen

Puncten ſeiner Darſtellung in die unperſönliche Allgemeinheit des dem menſchlichen Geſchlechte immanenten Gottesgeiſtes, und man begreift nicht, mit welchem Rechte er die göttlichen Perſonen des Sohnes und des heiligen Geiſtes noch als unterſchieden ſetzen kann, da ſeine Darſtellung in der That nur einen und denſelben Begriff für beide giebt. Auch hier indeß heben wir einen Punct hervor, der uns darum von Intereſſe ſcheint, weil die Darſtellung des Verf. hier auf dem Sprunge ſteht, in der Ziehung von Conſequenzen, die allerdings in dem Principe der von ihm geübten Kritik liegen mögen, weiter noch zu gehen, als ſelbſt die kühnſten Wortführer der „Linken" bisher gegangen ſind.

Wir finden nämlich, daß der Verf. die von dem Hegel'ſchen Syſteme über den Begriff des Böſen und der Sünde aufgeſtellte Anſicht, und die daran ſich anreihende von der Ueberwindung und Vergebung der Sünde auf eine Spitze getrieben hat, welche ihn nöthigt — kaum wird man ſolche Paradoxie bei einem Theologen, dem es doch mit dem Chriſtenthume ſo unläugbar Ernſt iſt, wie unſerm Vf., für möglich halten, — Chriſtum, in ſofern nämlich der hiſtoriſche Chriſtus als Prototyp für das ethiſche Wirken des göttlichen Geiſtes im Menſchengeiſte gelten ſoll, für einen Sünder, ja mehr noch, für den ärgſten aller Sünder zu erklären. „Die Stelle des menſchlichen Sündenleidens," bemerkt er (S. 218), von dem Standpuncte der Immanenz aus, auf den er ſich geſtellt hat, in der That ſehr ſcheinbar, „ſolle und könne vertreten werden nur durch ein wirkliches, in Wahrheit gefühltes, Leib und Seele durchdringendes Leiden. Solle aber das Leiden Chriſti daſſelbe und nicht bloß ſcheinbare Leiden geweſen ſein, wie das der Sünder, ſo müſſe es, da es dieſelbe Wirkung hervorgebracht, auch dieſelbe Urſache gehabt haben; es könne alſo aus einem ſündloſen Gemüthe nicht hervorgegangen ſein, es könne die Unſündlichkeit nicht zu ſeinem Grunde haben." Dem Verfaſſer ſelbſt iſt das Bedenkliche dieſer Conſequenz, nach welcher „das Heil von einem Sünder zu kommen" ſcheinen würde, nicht ent-

gangen. Allein er meint, daß „das Gefährliche" derſelben ſich verlieren werde, ſobald wir erkennen, daß ſie (wer? die Conſequenz? oder die Gefahr?) auf einer ganz falſchen Vorſtellung von der Sünde beruht." Sie beruhe nämlich „auf dem Dualismus des Guten und Böſen, des Geſetzes und der Sünde, wodurch die Sünde zu etwas Poſitivem, Selbſtſtändigem gemacht werde." Hier ſucht nun der Verf., in der Manier jener abſtracten Begriffsdialektik, die man in dieſem Falle wohl nicht mit Unrecht als Sophiſterei bezeichnen wird, zu beweiſen, wie eben durch ſolche Verſelbſtſtändigung die Sünde zu etwas in ſich ſelbſt Berechtigtem erhoben, mithin ihr Begriff aufgehoben werde. Er ſtellt die Forderung, daß, „damit die Sünde zur Sünde werde, ſie in ihrem Unrechte, in ihrer Negativität erkannt werde; denn ſie ſei nur als das Negative." Daß ſie aber das Negative ſei, das zeige ſich in den Wirkungen, in denen ſie ihre Kraft beweiſe; dieſe nämlich ſeien: Erkenntniß der Sünde, Traurigkeit, Wehmuth, Reue, Verlangen nach Gnade, Selbſtverläugnung, Ergebung. „Wo die Sünde mit keiner dieſer Wirkungen begleitet wäre, da müßten wir ſagen, daß ſie nicht vorhanden, daß ſie todt, oder daß ſie noch im Verborgenen, latent ſei. Aber dann wäre ſie eine Sünde ohne ſündliche Wirkung, und ſomit auch noch nicht wirkliche Sünde." — Kann es, möchten wir hier den Verf. fragen, eine ärgere Begriffsverdrehung geben, als, Reue, Verlangen nach Gnade, Selbſtverläugnung, Ergebung — ſündliche Wirkungen zu nennen, zu behaupten, die Sünde ſei erſt da wirklich vorhanden, wo ſie aufgehört hat, zu ſein? Iſt der Verf., indem er dies auszuſprechen wagt, nicht offenbar auf dem Wege zu der Lehre der Ophiten, welche Böſes in Gutes, Gutes in Böſes verkehrt? Dennoch finden wir, daß er alles Ernſtes auf ſeinen Sätzen beharrt, und die Anwendung von ihnen auf die evangeliſche Geſchichte macht. „Die ſ. g. Verſtocktheit, Hartherzigkeit, worüber der Heiland ſo oft Klage führt bei dem jüdiſchen Volke, und die in ſeinen Augen ein ſo großer Greuel iſt, ſei in Wahrheit nicht die höchſte, ſondern nur die niedrigſte

Stufe der Sündhaftigkeit, es ſei das noch unausgebildete, unentwickelte Schuldbewußtſein, das eben um ſeiner Sicherheit und Bedürfnißloſigkeit willen noch in ſich ſelbſt berechtigt ſei." Die Sünde ſei in jenen Verſtockten „noch nicht in ihrer Kraft, nicht in ihrer wirkſamen Wirklichkeit vorhanden geweſen, ſie ſei in ihnen noch todt geweſen, darum, weil ſie nicht gewirkt habe." Daher auch habe der Heiland dieſen Zuſtand der Unbußfertigkeit zwar „für den unfähigſten, in ſein Reich zu kommen," aber auch für den „verzeihlichſten" (?) erklärt. Was dagegen die Perſon Chriſti anlangt, ſo mußten, „wenn die Wirkungen der Sünde, wie ſie in ſeinem Leiden ſich äußerten, eine erlöſende Kraft haben ſollten, ſie nicht als eine bloß zu tragende Laſt auf ihm liegen, ſondern mit ihrer ganzen Energie und eindringlichen Kraft in ihm wirkſam ſein," es mußte „die Realität der Sünde in ihn ſelbſt geſetzt ſein." Das Verſöhnende dieſer Anſicht ſoll nun, wie leicht zu erachten, darin liegen, daß es „gerade die Wirkungen der Sünde ſind, in denen die Sünde ſelbſt zu Grunde geht," daß „die Sünde in der Erkenntniß ihrer ſelbſt und der Reue und all den ſchmerzlichen Gefühlen, die ſie erzeugt, abſtirbt, und daß dieſes Streben des alten Menſchen eben das Auferſtehen des neuen iſt." — Es iſt nicht zu verkennen, daß von der in der Schule Hegels allgemein geltenden Anſicht, welche nicht nur die Möglichkeit, ſondern welche die Wirklichkeit des Böſen für die conditio sine qua non des Guten hält, zu dieſen Sätzen unſers Verf. nur Ein Schritt iſt. Wir rechnen dem Verf. die Kühnheit, mit welcher er, als chriſtlicher Theolog, dieſen Schritt gethan hat, zum Verdienſte an; er hat damit denen, welche über den wahren Sitz des Irrthums das richtige Bewußtſein haben, die Richtung gezeigt, welche ihre Polemik zu nehmen hat, um, wo möglich, der Gefahr vorzubeugen, daß dieſelbe Conſequenz nicht noch von Andern gezogen werde, von denen zu erwarten ſteht, daß ſie einen ausgedehntern und verderblichern Gebrauch davon machen würden, als unſer, bei allen ſpeculativen Verwirrungen doch immer wohldenkender und ernſt geſinnter Verfaſſer gemacht hat.

Die Uebelſtände, welche wir in formaler Hinſicht an dem eben beſprochenen Werke, wie an den übrigen ſeines Verfaſſers rügen mußten, finden wir zum Theil vermieden in einer Schrift, deren Inhalt wir, ſo gering ſie an Umfang iſt, doch ohne Bedenken zu dem Bedeutendſten rechnen dürfen, was ſich von Seiten der ältern Hegel'ſchen Schule oder der ſogenannten „rechten Seite" derſelben über die allgemeinern Fragen der philoſophiſchen Theologie in neueſter Zeit hat verlauten laſſen. „Natur oder Schöpfung?" hat Prof. Erdmann eine ſelbſtſtändig veröffentlichte (Leipzig 1840) Abhandlung überſchrieben, als deren nächſter Zweck dieſer angegeben wird, zwiſchen naturwiſſenſchaftlicher und theologiſcher Forſchung im Sinne philoſophiſcher Syſtematik eine feſte Gränze zu ziehen, dergeſtalt, daß dadurch jedes dieſer beiden Gebiete vor Eingriffen, die es von der Seite des andern her erfahren könnte, geſichert werde. Der Gang der Unterſuchung iſt indeß nicht derjenige, welchen die fragenden Worte der Ueberſchrift, oder welchen die Erklärung über den Zweck des Büchleins erwarten läßt. Es enthält daſſelbe vielmehr eine gedrängte Recapitulation der Religionsphiloſophie bis zu dem Puncte, wo die immanente Entwicklung dieſer Wiſſenſchaft, ſo wie dieſelbe vom Verf. angeſehen wird, auf den Begriff der Schöpfung hinführt; aus der Beſtimmung dieſes Begriffs erfolgt erſt am Schluſſe die Beantwortung der Frage, wie ſich dieſer Begriff und ſeine theologiſche Bedeutung mit dem Begriffe der Natur vertrage, ſo wie letzterer die Grundbeſtimmung der Naturphiloſophie und der empiriſchen Naturforſchung ausmacht. Der wiſſenſchaftliche Charakter dieſer Schrift iſt daher in doppelter Beziehung der gerade entgegengeſetzte von dem Charakter der zuletzt beſprochenen; denn ſie zeigt nicht nur durch die Frage ſelbſt, welche ſie ſich zur Beantwortung vorgelegt hat, ſondern auch durch die Art und Weiſe ihrer Beantwortung, wie ernſt es ihr mit der Vorausſetzung iſt, daß die Philoſophie nur als Syſtem, nur als organiſche Totalität des Wiſſens ihre Beſtimmung erfüllen kann, und daß von ihr eine Löſung auch der

beſondern Probleme, die man ihr vorlegt, nur in ſyſtematiſchem Zuſammenhange, nur an der Stelle, welche dieſen Problemen durch den Geſammtorganismus des Syſtems angewieſen iſt, zu erwarten ſteht. Nur darin kommt allerdings auch ſie mit jener überein, daß ſie ſich, wie jene, aller Polemik enthält, und den Gegenſatz, in dem ſie ſich namentlich zu den Tendenzen des jüngeren Theiles der Schule befindet, nicht ausdrücklich hervortreten läßt.

In ſeiner philoſophiſchen Syſtematik ſelbſt ſchließt ſich der Verf. im Gegenwärtigen nicht minder, wie in den zwei gleichzeitig erſchienenen Grundriſſen der Logik und der Pſychologie *), auf das Engſte an Hegel an, und es kann allerdings Wunder nehmen, wie er den Uebelſtand nicht bemerkt hat, der ſich ihm hieraus für diejenige Stellung ſeines Problems, um die es in gegenwärtiger Schrift doch weſentlich zu thun iſt, ergeben mußte. Schon beim äußeren Anblick der Schrift wird jeder Leſer ſich fragen, was denn der ſpeculativ-theologiſche Begriff der Schöpfung, oder der metaphyſiſche der Natur, zu ſchaffen habe mit jener verhältnißmäßig ſo ausführlichen Erörterung über die geſchichtlichen Religionen, mit welchen das Büchlein, in der Abſicht, um auf dieſem Wege den Begriff der Gottheit abzuleiten, der ſeinerſeits wiederum zur Ableitung des Begriffs der Schöpfung dienen ſoll, eröffnet wird? Zwar dieſes nur äußerliche Bedenken würde der Verf. nicht zu ſcheuen brauchen, wenn es eben nur ein äußerliches wäre, und nicht zugleich die Geſtalt, hinter der ein ernſteres, tieferliegendes, in der wiſſenſchaftlichen Natur der Begriffe, welche hier erörtert werden ſollen, begründetes ſich verbergen kann. Was nämlich an dem Gange der Entwicklung, den der Verf. einſchlägt, auffallen muß, iſt nicht ſowohl das Ungewohnte deſſelben, als vielmehr, daß er, in Bezug auf die objectiv theologiſchen Begriffe, deren Ableitung hier bezweckt wird, nur die Bedeutung eines phänomenologiſchen haben kann. Um den

*) Der erſtere bereits oben erwähnt. Der andere: Leipzig 1840.

wahren Begriff der Gottheit zu entwickeln, bemerkt der Verf. (S. 3), müſſe ausgegangen werden von dem unwahren, nicht zwar von dem unwahren überhaupt, ſondern von dem unwahren Gottesbegriffe, aus welchem der wahre ſich entwickeln läßt, indem er aus ihm reſultirt, d. h. von dem unvollendeten oder unvollſtändigen Begriffe der Gottheit. Aber was kann unter dieſem „Reſultiren" gemeint ſein? Offenbar kein anderes, als eben ein geſchichtliches, ein, wenn man will, pſychologiſches Reſultiren des, als der „wahre", vorausgeſetzten Begriffs der Gottheit nicht an und für ſich ſelbſt, ſondern im Geiſte, in der Vorſtellung oder Erkenntniß des Menſchen, — die ſubjective, nicht die objective Geneſis dieſes Begriffs. Ref. hat ſchon öfter darauf hingewieſen, wie bei Hegel der Gang der dialektiſchen Entwicklung innerhalb der Lehre vom „abſoluten Geiſte", ſeinen Haupt- und Grundzügen nach, ſo wie dieſelben in der Encyklopädie dargelegt ſind (in den religionsphiloſophiſchen und äſthetiſchen Vorleſungen hat dieſer Gang einige Modificationen erlitten, ohne aber daß jenes Hauptbedenken ſich erledigt hätte), ein aus der Phänomenologie des Geiſtes in den objectiven Zuſammenhang des Syſtems als ſolchen übertragener iſt. Er kann nicht umhin, dieſelbe Ausſtellung hier gegen den Entwicklungsgang der vorliegenden Schrift zu erheben, mit dem Unterſchiede jedoch, daß Hegel'n das Zugeſtändniß der Conſequenz innerhalb des Zuſammenhangs, welcher durch den Begriff des abſoluten Geiſtes bezeichnet wird, nicht verſagt werden darf; eine Conſequenz, aus welcher die gegenwärtige Schrift ſo gewiß herausfällt, ſo gewiß wir annehmen dürfen, daß es ihr mit dem Bekenntniſſe des Theismus, welches ſich in ihr ſo laut und unzweideutig, wie nur ſelten innerhalb der Schule, ausgeſprochen findet, Ernſt iſt. Bei Hegel hat der Begriff der Gottheit innerhalb der Religionsphiloſophie überhaupt, alſo nicht bloß in den vorchriſtlichen Religionen, ſondern allerdings auch noch in der „abſoluten Religion," ein für allemal nur eine phänomenologiſche Bedeutung; er bezeichnet ein beſtimmtes Verhalten des menſchlichen Geiſtes

zur Idee, aber nicht die „abſolute Idee" in ihrer objectiven Reinheit; als ſolche tritt bei ihm die Idee erſt am Schluſſe der Lehre vom Geiſte, durch Vermittelung des Begriffs der „Philoſophie" hervor. Unſer Verf. dagegen will den Uebergang aus der phänomenologiſchen in die objective Dialektik innerhalb der Religionsphiloſophie ſelbſt geſchehen laſſen; es fällt ihm derſelbe mit dem Uebergange von den außerchriſtlichen Religionen zur chriſtlichen zuſammen. Wir geben ihm zu bedenken, ob dieſes Verfahren irgendwie ein wiſſenſchaftlicheres zu nennen iſt, als wenn Jemand, den Begriff der Natur in philoſophiſcher Entwicklung darzuſtellen willens, von den unwahren Naturbegriffen älterer Philoſophen anheben, und die allmählige Fortbildung derſelben zu dem (vorausſetzlich) wahren Naturbegriffe unſerer modernen Wiſſenſchaft für die objective Geneſis dieſes Begriffes im Zuſammenhange des Syſtems geben wollte?

Aus dieſem, durch die noch nicht hinlänglich überwundene Abhängigkeit von dem Meiſter der Schule verſchuldeten Fehlgriffe iſt es zu erklären, wenn wir die im Verlaufe der Schrift (S. 62 ff.) vom Verf. verſuchte „weitere Entwicklung" des auf dem Wege phänomenologiſcher Geſchichtsbetrachtung abgeleiteten Gottesbegriffs, ungeachtet des Vortheils, der durch das Feſthalten an dem Geiſte der Methode und am Syſteme für dieſelbe gewonnen iſt, und unbeſchadet des ſehr beträchtlichen Vorzugs, den die ungleich größere Präciſion der Darſtellung ihr ſichert, doch mit ähnlichen Mängeln behaftet finden, wie die entſprechende in der Conradi'ſchen Schrift. Weil der Begriff der Gottheit, aus welchem der Verf. ſeinen Creationsbegriff zu entwickeln gedenkt, der objective iſt, die vorangehende religionsphiloſophiſche Ableitung aber eine bloß phänomenologiſche, ſo findet ſich bald, daß er von dem Reichthume des Inhalts, der durch dieſe Ableitung für den Begriff gewonnen ſcheinen könnte, keinen Gebrauch machen kann, daß er, als wäre noch gar nichts vorangegangen, von vorn, von dem Allgemeinſten und Abſtracteſten beginnen muß. Die Gottheit iſt ihm, am Beginne dieſer „weiteren Entwicklung," „Geiſtigkeit

überhaupt" (S. 63), ja ſie iſt ihm etwas noch Abſtracteres, als dieſer Allgemeinbegriff der Geiſtigkeit, ſie iſt ihm „Subſtanz" in Spinoza's Sinne, „Subſtanz, als reine Affirmation, d. h. abſtracte Identität". Wenn der Verf. für den Anfang ſeiner auf die Begründung des Creationsbegriffs ausgehenden Dialektik nur dieſes Gottesbegriffs bedurfte, wozu dann das weite Ausholen von jenen religionsgeſchichtlichen Philoſophemen? Hätte ſich derſelbe nicht eben ſo gut aus den einfachſten metaphyſiſchen Prämiſſen entnehmen laſſen, oder iſt nicht vielmehr dieſer Anfang ſelbſt die einfachſte metaphyſiſche Baſis, auf die jede theologiſche Entwicklung überhaupt zurückgehen kann? Aber freilich, weil er dies iſt, ſo finden wir uns hier wieder, nicht anders, wie bei Conradi, in dem unbequemen Falle eines vorausſetzungsloſen Beginnens der eigentlich theologiſchen Deduction. Des Verf.'s Begriff der Gottheit, mit ſo großem Aufgebote von Scharfſinn und von theologiſcher Gelehrſamkeit er ihn zur immanenten Beſtimmung der Dreieinigkeit fortzuentwickeln ſucht, bleibt nicht minder, wie der Conradiſche, in der Luft ſchweben, entbehrt nicht minder jener concreteren Beſtimmungen, welche allein auf völlig unzweideutige Weiſe den lebendigen Schöpfer Himmels und der Erde von dem weſenloſen Schemen einer metaphyſiſchen Kategorie unterſcheiden können. Wir verkennen, indem wir dieſen Tadel ausſprechen, keineswegs, daß ſich dieſer Verſuch auf eine ſehr vortheilhafte Weiſe, nicht nur durch den Ernſt der Geſinnung, der ihm ſichtlich zu Grunde liegt, von den theologiſchen Philoſophemen der „Linken", ſondern auch, durch die Klarheit und Schärfe der Ausführung, von manchen, der Tendenz nach ihm verwandten Verſuchen der „Rechten" unterſcheidet; er wird, unter den mannichfaltigen Verſuchen älterer und neuerer Begriffsdialektik, mit ihren unzureichenden Mitteln eines ſo tiefen und inhaltvollen Begriffs, wie der Begriff der göttlichen Dreieinigkeit es iſt, ſich zu bemächtigen, immer eine ehrenvolle Stelle einnehmen. Aber die Conſequenz der „Linken" daß das ſolchergeſtalt durch die Triplicität der Momente, oder

nach kirchlichem Sprachgebrauche, der Perſonen in der göttlichen Subſtanz conſtruirte Selbſtbewußtſein Gottes nur dasjenige ſei, welches er in den Geſchöpfen hat, wird durch ihn, wie fremd ſolche auch dem Verf. für ſeine Perſon ſein mag, wiſſenſchaftlich eben ſo wenig widerlegt, wie durch die Ausführung, die Hegel ſelbſt von dem Trinitätsbegriffe gegeben hat.

Indem nämlich der Verf. vom Begriffe des Schöpfers zum Begriffe der Schöpfung fortgehen will, ſo hat er für den Grund der letzteren, die von ihm, wie von allen Gliedern ſeiner Schule, als eine Nothwendigkeit gefaßt wird, welche mit der eigenen Nothwendigkeit des göttlichen Daſeins und der göttlichen Natur zuſammenfalle, keinen anderen Ausdruck, als (S. 106) den höchſt unbeſtimmten, daß in dem Begriffe der Gottheit das Moment der Beſonderheit „zwar hervorgetreten, doch aber nicht zu ſeinem vollen Rechte gekommen ſei, indem es immer von dem Momente der Allgemeinheit gehalten, alſo dieſem unterthan geweſen ſei.“ Ref. bekennt, daß er ſich bei dieſer Formel, ſofern durch ſie etwas Anderes geſagt werden ſoll, als eben nur dies, daß wir factiſch die Beſonderheit noch in anderer Geſtalt geſetzt finden, als in welcher ſie die ſpeculative Theologie als den Logos in Gott, als die Perſönlichkeit des göttlichen Sohnes geſetzt hat, durchaus nichts Wiſſenſchaftliches zu denken vermag, — ſo wenig wie bei der bekannten Hegel'ſchen, mit welcher die vorliegende zuletzt (S. 107. 115) eingeſtändlicher Weiſe auf Eins hinauskommt, von der „Aeußerlichkeit“, von dem „Außerſichſein“ der abſoluten Idee. Die „Berechtigung“ der Beſonderheit zu ihrer Verſelbſtſtändigung gegen die Allgemeinheit ſcheint ihm in jener ganz eben ſo, wie in dieſer, die „Nothwendigkeit“ des Außerſichkommens der Idee, und, wie das „Außerſichſein“ ſelbſt, ein ganz leeres Wort, nur beſtimmt, die Thatſächlichkeit des Gegebenſeins einer Welt, welche zur Reinheit der „Idee“ nicht in allen Stücken paſſen will, zu verhüllen. So lange ihm aber, ſtatt dieſer Redensarten nichts wiſſenſchaftlich Motivirteres geboten wird, ſieht er nicht, was ihn abhalten könnte, vor einer ſo inhaltsloſen

Abſtraction jedenfalls dem chriſtlichen Dogma von einem freien Willensacte des Schöpfers den Vorzug zu geben, ſelbſt wenn er ſich zuletzt, was doch nicht der Fall iſt, bei dem: sic volo, sic jubeo, stat pro ratione voluntas, beruhigen müßte. Am wenigſten begreift er, wie ein ſo aufrichtig theiſtiſch geſinnter Philoſoph, wie unſer Verf., nicht fürchten darf, dem von ihm (S. 92) perhorrescirten „modernen Pantheismus“ gewonnenes Spiel zu geben, wenn er ihm die Nothwendigkeit, und zwar ausdrücklich (S. 110) die rein metaphyſiſche Nothwendigkeit der Exiſtenz des Beſondern in Form der Aeußerlichkeit gegen das Allgemeine zugeſteht. Denn da ſolche Verſelbſtſtändigung des Beſondern, wenn nicht offenbarer Dualismus gelehrt werden ſoll, doch nicht das Letzte ſein kann, da auch in das verſelbſtſtändigte Beſondere das Allgemeine wieder eingehen und die Herrſchaft darüber gewinnen muß: wie kann man dann hier die Folgerung noch umgehen, daß weder das verſelbſtſtändigte Beſondere als ſolches, noch das demſelben gegenüberſtehende, eine unſelbſtſtändige Beſonderheit in ſich gebunden haltende Allgemeine, ſondern nur das mit der Selbſtſtändigkeit des Beſonderen in Eins gebildete oder aus dieſer Selbſtſtändigkeit in ſich zurückgekehrte Allgemeine, d. h. der innerweltliche, Menſch gewordene Gott, oder, was gleichviel: die gottbeſeelte Welt, das wahrhaft Seiende und Wirkliche iſt?

Betreffend nun die Folgerung, welche der Verf. aus dieſen Prämiſſen für die Frage gezogen hat, die ihm zur Beantwortung vorlag, ſo beſteht dieſelbe der Hauptſache nach darin, daß für den Begriff der Schöpfung ein doppelter Geſichtspunct der Betrachtung geltend gemacht wird: der eine, nach welchem ſie vermöge der Wurzel, die ſie in dem eigenen Begriffe Gottes hat, Natur, d. h. etwas durch ſich ſelbſt, nicht durch Anderes Seiendes, der andere, nach welchem ſie, als das äußerlich Gewordene, Creatur, κτίσις, Werk Gottes ſei. Beide Geſichtspuncte glaubt er von dem chriſtlichen Dogma durch die Duplicität der Begriffe von der Schöpfung und der Erhaltung anerkannt; wie nämlich der erſtere die Abhängigkeit der

Welt von Gott; ſo bezeichne der letztere ihre Selbſtſtändigkeit, ihr Durch=ſich=oder Von=ſich=ſelbſt=ſein. Eben damit aber ſei der Unterſchied des naturwiſſenſchaftlichen Geſichtspunctes von dem religiöſen gegeben; jener nämlich betrachte die Natur eben nur als Natur, er ignorire das Moment der Creatürlichkeit, der Abhängigkeit von dem Schöpfer; für dieſen dagegen ſei Beides, die Natürlichkeit und die Creatürlichkeit der Welt, gleicher Geſtalt vorhanden. Dieſe Unterſcheidung gelte auch für den ſpeculativen Standpunct. Die Betrachtung des Univerſums oder der Welt komme in dem Syſteme der Wiſſenſchaft zweimal vor, einmal als Naturphiloſophie, das anderemal als Theil oder inwohnendes Moment der Religionsphiloſophie. Gleich der empiriſchen Naturforſchung habe die Naturphiloſophie, als Wiſſenſchaft von der inwohnenden Vernünftigkeit der Natur, jede ausdrückliche Beziehung der Natur auf ihren Schöpfer, mithin auch jedes Eingreifen des Letztern durch Wunder in den geſetzlichen Zuſammenhang des Naturlebens beharrlich abzulehnen: der Religionsphiloſophie bleibe es dagegen vorbehalten, den Geſichtspunct der Erhaltung, welchen die erſtere einzig kenne, durch den der Schöpfung ergänzend, auch der ausdrücklich erſcheinenden Thätigkeit des Schöpfers auf dem Gebiete des Naturlebens, alſo mit dem Schöpfungsbegriffe auch dem Wunderbegriffe die ihm gebührende Stelle einzuräumen.

Ref., obgleich in der Sache, d. h. nicht nur in der Unterſcheidung des naturwiſſenſchaftlichen und des religiöſen Standpuncts überhaupt, ſondern ausdrücklich in der, auf Grund des Begriffs philoſophiſcher Methodik dem erſteren vor dem letzteren zugeſtandenen Priorität, mit dem Verf. einverſtanden, bekennt jedoch, durch die Wendung, mit welcher er dieſe Unterſcheidung, dieſe Priorität begründen will, nicht befriedigt zu ſein, und die Schwierigkeit, von welcher die Unterſcheidung eigentlich gedrückt wird, nicht einmal berührt gefunden zu haben. Nach den Worten des Verf. (S. 118. f. vergl. S. 115; ſein Sinn kann ſchwerlich dieſer ſein), könnte man auf den Gedanken kommen, denjenigen Naturbegriff, mit welchem es, wo

nicht die empiriſchen Naturwiſſenſchaften, doch jedenfalls die Naturphiloſophie zu thun hat, für einen und denſelben zu nehmen, mit dem Begriffe der Natur in Gott, d. h. des Momentes der Beſonderheit, ſo wie daſſelbe noch im Begriffe der Gottheit enthalten, noch nicht aus ihm herausgetreten iſt. Dies aber kann der Verf. unmöglich ſagen wollen, ohne dadurch den religionsphiloſophiſchen Begriffen ſowohl von dem Schöpfer, als auch von der Schöpfung, auf eine Weiſe zu präjudiciren, die gewiß nicht in ſeiner Abſicht liegt. Die Nothwendigkeit, die Vernunftmäßigkeit, welche die Naturphiloſophie in der äußern Natur nachzuweiſen ſucht, iſt ohne Zweifel auch ihm eine andere, als die inwohnende Nothwendigkeit der Beſonderheit in Gott, oder des göttlichen Logos. Sie iſt ihm ſchon darum eine andere, weil in ihr (S. 122) jene Beſtimmung der Aeußerlichkeit, des äußerlichen Daſeins, geſetzt iſt, welche in dem Begriffe der Gottheit als ſolcher nicht geſetzt ſein ſoll. Wenn ſich daher auch der Verf., im Intereſſe des Theismus, zu dem er ſich bekennt, und im Intereſſe der von ihm aufgeſtellten Unterſcheidung zwiſchen Natur- und Religionsphiloſophie, dagegen ſträubt (S. 126), den naturphiloſophiſchen Uebergang von der „logiſchen Idee" zur Natur mit dem (religionsphiloſophiſchen) Uebergange vom Begriffe des Schöpfers zu dem der Schöpfung zu verwechſeln: ſo wird er doch nicht in Abrede ſtellen, daß er zur Naturphiloſophie Vorausſetzungen mitbringt, die für die Religionsphiloſophie erſt mit dem Begriffe der Creation, der Entäußerung des göttlichen Momentes der Beſonderheit, eintreten, zuvor aber nicht für dieſelbe vorhanden ſind. Ein Unterſchied wird allerdings zwiſchen dem Begriffe der „Aeußerlichkeit" oder des „Außerſichſeins" in beiden Sphären ſein müſſen; aber worin dieſer Unterſchied beſtehen ſoll, darauf iſt der Verf. uns die Antwort ſchuldig geblieben. Reine Nothwendigkeit, reine Vernünftigkeit, ohne alle Beimiſchung von Willkühr, oder von Abhängigkeit von einem Außernatürlichen, kann die Naturphiloſophie ſo wenig, wie die Religionsphiloſophie, in der Natur nachweiſen, — dies bringt für den Verf.

ſelbſt eben ſchon jener Begriff der Aeußerlichkeit mit ſich, durch welchen er, mit Hegel, die Natur von der „reinen Idee," wie ſie das Object der Logik iſt, unterſcheidet. Dem Naturphiloſophen zumuthen wollen, daß er, von jenem Momente der Abhängigkeit oder der Willkühr abſtrahirend, nur der reinen Vernünftigkeit in der Natur nachgehen ſoll, dies hieße offenbar ſo viel, als von ihm verlangen, er ſolle aufhören, Naturphiloſoph zu ſein, er ſolle zum Logiker werden. Wodurch nun unterſcheidet ſich dieſes Moment der Willkühr oder der Abhängigkeit, welches auch der Naturphiloſoph in der Natur anzuerkennen hat, von jenem, welches erſt der Religionsphiloſoph mittels des Creationsbegriffs in ſie hineinträgt? Hier läßt uns, wie geſagt, der Verf. im Stiche. Ihm ſelbſt würde die Schwierigkeit, die er hier ungelöſt zurückgelaſſen hat, wohl nicht unbemerkt geblieben ſein, hätte nicht die oben gerügte, von Hegel auch auf ihn übergegangene Vermengung des phänomenologiſchen Standpuncts mit dem objectiv dialektiſchen ſeinen Blick auch hier befangen gehalten. Wir glauben nämlich nicht zu irren, wenn wir annehmen, daß der Verf. unter derjenigen Nothwendigkeit, die er von dem Inhalte der Naturphiloſophie prädicirt, in der That nur die phänomenologiſche verſteht, welche auf einem gewiſſen Standpuncte unſers Bewußtſeins uns die Natur als einen Inbegriff ſchlechthin nothwendiger Geſetze und Daſeinsformen erſcheinen läßt; ſchon der Ausdruck, deſſen er ſich (auf Schaller's Vorgang, vergl. Bd. I. S. 97 dieſer Zeitſchrift) S. 126 bedient, „daß in dem Uebergange von der logiſchen Idee zur Natur nicht die Idee, ſondern wir übergehen, ſcheint darauf hinzudeuten. —

Unbedenklich als das Gediegenſte, was auf dem Felde reiner Speculation in den letzten Jahren von der Hegel'ſchen Schule ausgegangen iſt, dürfen wir endlich die Schrift von W. Vatke über die menſchliche Freiheit *) nennen, mit der wir

*) Die menſchliche Freiheit in ihrem Verhältniß zur Sünde und zur göttlichen Gnade wiſſenſchaftlich dargeſtellt. Berlin 1841.

für diesmal dieſe Ueberſicht der Hegel'ſchen Literatur beſchließen wollen. Wir glauben den ſcharfen Tadel, welchen wir im Ganzen oder im Einzelnen über die meiſten der bisher erwähnten Productionen auszuſprechen uns genöthigt fanden, nicht beſſer motiviren, die Unparteilichkeit der Geſinnung, aus welcher dieſer Tadel hervorging, nicht beſſer bethätigen zu können, als wenn wir ihnen das genannte Werk gegenüberſtellen, als ein ſolches, das nicht nur relativ unter ihnen den Vorzug verdient, ſondern das auch an ſich ſelbſt ein werthvolles iſt und in der philoſophiſchen Literatur, wir ſprechen es mit Zuverſicht aus, eine bleibende Stelle einnehmen wird. Solche Stelle darf es beanſpruchen nicht zwar durch Neuheit oder Eigenthümlichkeit der philoſophiſchen Grundanſicht, — es hält ſich ſtrenger, als irgend eine der zuvor genannten Schriften, an Hegel, — auch nicht durch künſtleriſche Vorzüge der Darſtellung, — der Styl iſt reizlos und trocken, trockener, als wir vom Verf. nach ſeiner Darſtellung der bibliſchen Theologie des A. T., in welche, wie es ſcheint, der hiſtoriſche Stoff etwas mehr Leben und Bewegung gebracht hat, erwartet hätten, beſonders aber leidet er an einer läſtigen Weitläuftigkeit, wodurch auch die Ueberſicht des Ganzen nicht eben erleichtert wird; — wohl aber durch die Gründlichkeit, mit der ſich der Verf. den philoſophiſchen Standpunct Hegels zu eigen, und mittelſt deſſelben ſich in einem Grade, wie es bisjetzt nur Wenigen gelungen, zum Herrn über den ſchwierigen und widerſpenſtigen Stoff, der ihm zur Verarbeitung vorlag, gemacht hat. Wenn in den Darſtellungen anderer Anhänger, beſonders derer, die es auf Wirkung auf die Menge abgeſehen haben, der genannte Standpunct bei weitem mehr, als es in den eigenen Darſtellungen ſeines Urhebers der Fall iſt, trotz aller pomphaften Anpreiſungen, als ein armer und dürftiger zu erſcheinen pflegt; ſo iſt um ſo entſchiedener das Verdienſt einer Darſtellung anzuerkennen, welche uns, in Bezug auf die wichtigſten und tiefſten Probleme des Denkens, den Gehalt, den Reichthum dieſes Standpuncts in einem Umfange zum Bewußtſein bringt, der hin und wieder vielleicht ſelbſt

ſeinen Urheber überraſcht haben würde. Es iſt ſolches Verdienſt nicht nur von den Jüngern des Standpunctes, denjenigen nämlich, die es aufrichtig meinen und nicht bloß äußerlich mit der Speculation buhlen oder Prunk treiben wollen, anzuerkennen, ſondern gewiß nicht minder auch von denen, welchen der Standpunct als ſolcher nicht genügt, dafern ſie nur irgendwie ſich in ein Verhältniß zu ihm zu ſetzen, und von dem Wahren, welches er enthält, für ſich Gebrauch zu machen wiſſen. Denn gerade dies iſt das wirklich Werthvolle und in aller Weiſe Dankenswerthe, was durch Arbeiten dieſer Art geleiſtet wird, daß in ihnen deutlicher, als irgendwo ſonſt, dasjenige zu Tage kommt, was wir den Nettogewinn der philoſophiſchen Entwicklung nennen möchten, derjenige Gehalt wiſſenſchaftlicher Einſicht, der, obgleich nicht jedem Standpuncte zugänglich, doch von der Beſonderheit des Standpunctes, der ihn zunächſt erarbeitet hat, unabhängig bleibt, und von aller wahren Philoſophie, nachdem ſie ihn einmal errungen hat, feſtgehalten werden muß und nicht wieder aufgegeben werden darf.

Das Problem, welches dieſe Schrift zu löſen ſucht, hat in dem Umfange, wie es vom Verf. gefaßt worden iſt, für den philoſophiſchen Standpunct, auf welchem derſelbe ſteht, das Unbequeme, daß es mehr von Außen an denſelben herangebracht, als aus ihm ſelbſt erzeugt ſcheint. Sieht man ſich im Hegelſchen Syſteme, ſo wie daſſelbe in der Encyklopädie dieſes Denkers verzeichnet iſt, nach der Stelle um, welche dem Begriffe der menſchlichen Freiheit anzuweiſen wäre, ſo findet ſich entweder keine für ihn, oder es findet ſich eine Mehrheit von Stellen, an welche er mit gleichem wiſſenſchaftlichen Rechte, mit gleicher innerer Nothwendigkeit, zu gehören ſcheint. Das Allgemeine, Metaphyſiſche dieſes Begriffs, der Begriff zwar nicht der menſchlichen, aber der Freiheit überhaupt, ohne den, wie doch vorauszuſetzen, die menſchliche Freiheit nicht wiſſenſchaftlich erörtert werden kann, nimmt ſeine Stelle innerhalb der Logik in Anſpruch; und in der That fehlt es in Hegels Logik, wenn auch Freiheit nicht ausdrücklich unter dieſem Namen als

eine beſondere Kategorie vorkommt, nicht an mancherlei Spuren, welche auf die Vorausſetzung hinleiten, entweder daß der Begriff der Freiheit mit irgend einer beſtimmten anderen Kategorie für gleichbedeutend, oder auch, daß er für eine durch die ganze Logik ſich hindurchziehende Grundbeſtimmung zu nehmen ſei. Die menſchliche Freiheit als ſolche aber ſcheint, wie der Begriff des Geiſtes bei Hegel geſtaltet iſt, nach einer ihrer Seiten dem ſubjectiven, nach einer andern dem objectiven, nach einer dritten endlich dem abſoluten Geiſte anzugehören. In keiner der entſprechenden Lehren nun finden wir dort eine ausdrücklich dieſem Begriffe gewidmete Entwickelung, wohl aber in jeder derſelben eine nicht unbeträchtliche Maſſe verſchiedenartiger, zum Theil ſelbſt an verſchiedene Stellen jeder einzelnen Lehre vertheilter Bemerkungen, von denen wir, nach ihrer Beſchaffenheit nicht zweifeln können, daß ſie in einer Theorie der Freiheit als ſolcher ihren Platz würden finden müſſen. In dieſem Umſtande liegt ohne Zweifel der Grund, weshalb in der erſten Zeit der Hegel'ſchen Schule das Problem der menſchlichen Freiheit verhältnißmäßig nur wenig in den Vordergrund der Verhandlung getreten iſt. Hegel ſelbſt würde es wahrſcheinlich abgelehnt haben, ſich in abgeſonderter Erörterung darauf einzulaſſen, und ſeine älteren Schüler, welche ſich nur ſelten über die ausdrückliche Geſtalt der Behandlung, worin ſie die Gegenſtände der Wiſſenſchaft von dem Meiſter überkommen hatten, hinauszuwagen pflegten, fanden um ſo weniger Veranlaſſung, ſich ausführlicher darauf einzulaſſen, je geringer damals noch die Wechſelberührung zwiſchen der Schule und den wiſſenſchaftlichen, namentlich theologiſchen, Intereſſen war, die außerhalb der Schule verhandelt wurden. Die gegenwärtige Unterſuchung hat es kein Hehl, daß die zunehmende Lebhaftigkeit dieſer Wechſelberührung es iſt, welche zu ihr den Impuls gegeben, welche den Verf. vermocht hat, aus dem durch das Syſtem ſelbſt vorgezeichneten Kreislaufe der Begriffsentwicklung herauszutreten, und für Probleme, deren Stellung ihm nicht durch das Syſtem als ſolches, ſondern durch die von mehr practiſch-religiöſen

Intereſſen ausgehende theologiſche Discuſſion gegeben war, in dem durch erſteres herausgearbeiteten Gedankenmaterial die Löſung zu ſuchen. Der Verf. ſagt es nicht ausdrücklich, aber der aufmerkſame, in der neueſten theologiſch-philoſophiſchen Literatur hinlänglich bewanderte Leſer wird es leicht gewahr, daß er ſogar ein beſtimmtes, einzelnes Werk dieſer Literatur bei der Ausarbeitung ſeines Buches, und namentlich bei der Richtung, welche die demſelben einverwebte Polemik nimmt, zunächſt vor Augen gehabt hat, die bekannte Schrift von Jul. Müller über die Sünde, dieſelbe, welcher er ſchon früher (in den Hall. Jahrbüchern, Jahrgang 1840) eine ausführliche Beurtheilung gewidmet hatte. Zwar hat es der Verf., nach dem Vorgange ähnlicher Darſtellungen von Hegel und Daub, vorgezogen, die polemiſchen Beziehungen ſeines Werkes ſo allgemein und indirect als möglich zu halten; ſelten oder nie wendet er ſich gegen namentlich aufgeführte, beſonders gleichzeitige Schriftſteller, oder ausdrücklich angeführte Aeußerungen derſelben; dagegen befleißigt er ſich ſeinerſeits, die von ihm bekämpften Anſichten begrifflich zu entwickeln, und, ſo weit es ſich thun läßt, als untergeordnete Momente in die höhere, organiſche Einheit der ſeinigen aufzunehmen. Daſſelbe Verfahren beobachtet er auch gegen das Müller'ſche Werk; doch entdeckt man leicht, daß ſeine Darſtellung zu dieſem in einem näheren Verhältniſſe, als zu irgend einem andern ſteht, ja daß ſie ihr Verhältniß zu andern, älteren und neueren Lehrgegenſätzen ſich an den meiſten Stellen durch dieſes Buch vermitteln läßt.

Ungeachtet der Schwierigkeiten, die ſich ihm, wie man hieraus erſieht, auf ſeinem Standpuncte entgegenſtellen mußten, hat es jedoch der Verf. auf eine ſtreng methodiſche Abhandlung ſeines Gegenſtandes abgeſehen; er legt in dieſem Sinne ausdrücklich die Frage vor, an welche Stelle des Syſtemes derſelbe gehöre. Die Antwort lautet kurz: in die Religionsphiloſophie; auf das nähere Verhältniß zur Hegel'ſchen Bearbeitung der Religionsphiloſophie, deſſen Erörterung leicht neue Schwierigkeiten hätte an den Tag bringen können, läßt ſich der Verf. nicht weiter

ein. Es ſei uns erlaubt, an dieſe Erklärung des Verf. die Bemerkungen zu knüpfen, welche wir über das, bei allem wirklich Gehaltvollen und Bedeutenden, welches der Verf. für ſeinen Gegenſtand zu leiſten durch den Hegel'ſchen Standpunct befähigt worden iſt, dennoch, unſers Erachtens, zwiſchen dieſem Standpuncte und dem wahrhaften Begriffe des Gegenſtandes zurückbleibende Mißverhältniß nicht unterdrücken können. — Der Verf., indem er das Problem der menſchlichen Freiheit in ihrem Verhältniß zur Sünde und zur göttlichen Gnade der Religionsphiloſophie vindicirte, hat dies in einem Sinne gethan, der gewiß von Niemand mit aufrichtigerm Beifall, mit lebhafterer Zuſtimmung aufgenommen werden kann, als von ſolchen Gegnern Hegels, die, wie Ref., durch den Geiſt der Hegel'ſchen Methode ſelbſt, auf dem Gebiete der Religionsphiloſophie oder philoſophiſcher Theologie noch einen Schritt über den von Hegel erreichten Standpunct hinaus gefordert glauben. Er dringt mit einer Klarheit und wiſſenſchaftlicher Motivirung, wie wir noch bei keinem andern Anhänger Hegels gefunden zu haben uns erinnern, auf eine ſolche Beſtimmung des Begriffs der religiöſen Sphäre, wodurch ſowohl die Unabhängigkeit derſelben von der Philoſophie und überhaupt von allem Theoretiſchen feſtgeſtellt, als auch anderſeits das Sein ihres Inhalts für die Philoſophie, ihre Bedeutung als eines eigenthümlichen gegenſtändlichen Bereichs für letztere, gerettet wird. Das Inhaltsgebiet der Religion ſoll ſich nach ihm zur philoſophiſchen Erkenntniß genau eben ſo, und nicht im Mindeſten anders verhalten, wie etwa die rechtlich-ſittliche, oder wie die äſthetiſche Sphäre. Das religiöſe Erkennen ſoll weder an die Stelle des philoſophiſchen, noch umgekehrt das philoſophiſche an die Stelle der religiöſen Subſtanz treten können, wohl aber ſoll die letztere ganz eben ſo einen gegenſtändlichen Inhalt für die philoſophiſche Erkenntniß bilden, wie jedes andere Subſtantielle, das geiſtige ſowohl, als das natürliche. Wie ernſt es dem Verf. iſt mit dieſer Geſtaltung des Verhältniſſes zwiſchen Religion und Philoſophie, erhellt aus ſeinem ganzen Werke; auch hat

er im Allgemeinen gewiß nicht Unrecht, dieſelbe für die dem Sinne Hegels entſprechende auszugeben. Nur fragt es ſich, ob der dieſem Verhältniſſe entſprechende Begriff der religiöſen Inhaltsſphäre in Hegels Religionsphiloſophie wirklich eine concrete Durchführung erhalten hat; ob er eine ſolche, der Geſammtanlage des Syſtems zufolge, hat erhalten können? Die eigene Darſtellung unſers Verf. ſcheint, näher betrachtet, eher gegen, als für die Bejahung dieſer Frage zu zeugen. Denn obgleich ſie ſich für eine religionsphiloſophiſche giebt, ſo entnimmt ſie doch, zum Theile ſelbſt eingeſtändlicher Weiſe, ihren Inhalt faſt durchgehends aus Sphären, die in der Ordnung des Syſtemes der religionsphiloſophiſchen vorangehen; aus der pſychologiſchen, der ethiſchen, hin und wieder auch der logiſch-metaphyſiſchen. Ein nicht unbeträchtlicher Theil dieſes Inhalts iſt auch wohl ein ſolcher, der nicht ſowohl einer beſtimmten einzelnen philoſophiſchen Disciplin anzugehören, als vielmehr in allgemeinen Reflexionen über die Gedankenentwicklung innerhalb des Syſtemes überhaupt und die durch dieſelbe zu gewinnenden Reſultate, oder über das Verhältniß einzelner Theile des Syſtemes zu einander und zu dem Ganzen, zu beſtehen ſcheint. — Man könnte dies auf die beſondere Aufgabe der Abhandlung ſchieben; man könnte ſagen, daß es die eigenthümliche Beſchaffenheit dieſer Sphäre mit ſich bringe, daß ſie es hauptſächlich mit ſolchen Begriffen zu thun hat, welche für die Religionsphiloſophie nur Incidenzpuncte ausmachen, und alſo ſie veranlaſſen, ſich aus dem ihr eigenthümlichen Begriffsgebiete heraus, rückwärts zu werden. Aber einestheils würde dieſe Ausrede wohl dem Verf. ſelbſt nicht genügen, der ein ſehr bedeutendes Gewicht gerade auf den ſpecifiſch religionsphiloſophiſchen Gehalt ſeiner Aufgabe legt; anderntheils braucht man nur weiter nachzufragen, was denn für Gegenſtände zuletzt als die der Religionsphiloſophie im ſtrengſten Sinne eigenthümlichen zurückbleiben ſollen, um gewahr zu werden, wie man bei jedem einzelnen dieſer Gegenſtände auf ganz ähnliche Schwierigkeiten und Uebelſtände trifft. Schon der Name der Religionsphiloſophie,

welche die neueſte Schule demjenigen Theile der Philoſophie, welchem die eigentlich theologiſchen Probleme anheimfallen ſollen, gegeben hat, ſchon dieſer Name deutet darauf hin, daß als eigentlicher, unmittelbarer Gegenſtand dieſer Disciplin die geſchichtliche Erſcheinung der Religion zu faſſen ſein wird. Die geſchichtsphiloſophiſche Behandlung tritt offenbar auch bei Hegel in den Vordergrund, und es fragt ſich nur, ob bei derſelben überhaupt noch ein hinreichender Grund vorhanden iſt, die Religionsphiloſophie als eine beſondere Wiſſenſchaft von anderer Geſchichtsphiloſophie auszuſondern. Wäre ein ſolcher Grund vorhanden, ſo müßte er, ſollte man meinen, nirgends anders zu ſuchen ſein, als in dem abſoluten Gehalte, der in den geſchichtlichen Religionen für das menſchliche Geſchlecht zur Offenbarung kommt. Wenn nun aber, wie das Beiſpiel der vorliegenden Abhandlung zeigt, eben der abſolute Gehalt der Religion, begrifflich aufgefaßt, unaufhörlich in andere Sphären hinüberweiſt: ſo ſehen wir uns ſomit in einem Kreiſe herumgeführt, aus dem es in der That nicht leicht iſt, einen Ausgang zu finden.

Um es nämlich gerade heraus zu ſagen: wir finden uns durch die vorliegende Arbeit, je größer die Gründlichkeit iſt, mit der ſie auf dem einmal eingenommenen Standpuncte zu Werke geht, um ſo mehr in der längſt gefaßten Ueberzeugung beſtärkt, daß es die Hegel'ſche Philoſophie, bei allem guten Willen, auch in praktiſcher Beziehung über den Kreis der Beſtimmungen, welche in der rechtlich-ſittlichen Sphäre gegeben ſind, hinauszugehen, eigentlich doch nur zu dem Poſtulate einer ſpeculativen Theologie und einer theologiſchen Ethik, nicht zur wirklichen Ausführung einer ſolchen, bringen kann. Was die gewöhnlich ſogenannte theoretiſche Seite der Religion anlangt, ſo treffen wir beim Verf. auf das ausdrückliche Eingeſtändniß, daß nicht in ihr die Subſtantialität und Selbſtſtändigkeit des Religionsbegriffs zu ſuchen iſt. Dieſe Seite iſt theils der Religion mit der Philoſophie gemein, theils, wiefern die Religion auch nach dieſer Seite ein Eigenthümliches hat, ſo beſteht

daſſelbe in Momenten entweder der bloß endlichen oder pſycho=logiſchen, oder der äſthetiſchen Vorſtellung; auf alle Weiſe alſo in ſolchen, die für ſich allein nicht hinreichen, das Inhaltsge=biet der Religion in eigenthümlicher Selbſtſtändigkeit von an=dern Gebieten abzugränzen. Der „eigentliche Kern der Reli=gion" beſteht vielmehr nach unſerm Verf. (S. 21) „im innern Cultus, in der lebendigen und praktiſchen Vermittlung des Selbſtbewußtſeins mit dem Göttlichen, wobei Gefühl, Vorſtel=lung, Gedanke nur ſich ablöſende und durchdringende Formen für den unendlichen Inhalt bilden, die Grundformen aber im höheren Selbſtbewußtſein und der Beſtimmtheit des Willens zu ſuchen ſind, woraus die Frömmigkeit und religiöſe Geſinnung als concrete und gediegene Geſtaltung der wirklichen Religion erwächſt." Gewiß ſehr wahr; nur bleibt es auffallend, wie der Verf., und mit ihm ſo manche ſeiner ſpeculativen Glau=bensgenoſſen, den Widerſpruch nicht hat bemerken wollen, deſſen ſich die Hegel'ſche Philoſophie ſchuldig macht, wenn ſie erſt auf dem Gebiete der außerreligiöſen Ethik, welche bekanntlich nach ihr mit der Rechtsphiloſophie und Politik zuſammenfällt, das Moment der ſubjectiven „Moralität" oder „Geſinnung," als die abſtracte Baſis für die concrete Geſtaltung der objecti=ven „Sittlichkeit", hinter die letztere zurückſtellt, und dann mit einem Male wieder eben dieſe Subjectivität ſelbſt ohne etwas Anderes, als die bloßen, an ſich leeren Prädicate der „Fröm=migkeit" und „Religioſität" beigefügt zu haben, als „concrete und gediegene Geſtalt" geltend machen will. Die richtige Con=ſequenz ließe erwarten, daß, wenn einmal auf dem Gebiete der Subjectivität zwiſchen einem endlichen und einem unendlichen Principe, zwiſchen Moralität und Religioſität unterſchieden wor=den iſt, dieſem Unterſchiede ein entſprechender auf dem Gebiete der objectiven Geſtaltung zur Seite gehen wird. Fragt man aber, worin denn die der ſubjectiven Frömmigkeit entſprechende objective Geſtaltung beſtehen ſolle, ſo kann man es gewiß nur für eine ausweichende Antwort anſehen, wenn der Verf. ander=wärts den Begriff eines Reiches Gottes aufſtellt, welches

zugleich die endliche und die unendliche objective Geſtaltung der dieſſeitigen Wirklichkeit des Geiſtes, zugleich den Staat und die Kirche umfaſſen ſoll. Die Kirche allein zu nennen, welches nä-her gelegen hätte, hat ihn unſtreitig das richtige Gefühl zu-rückgehalten, wie dieſelbe nach dem Zuſammenhange der Hegel-ſchen Ethik und Geſchichtsphiloſophie doch allzuſehr in den Rang eines bloßen Beförderungsmittels der ſubjectiven Frömmig-keit zu ſtehen kommt. — Wie viel einleuchtender, als ſolche Halbheiten, iſt die, vom Verf. anderwärts bekämpfte Folgerung, welche, bei übrigens ungleich mehr zum Poſitiven des chriſtli-chen Religionsglaubens ſich hinneigende Geſinnung, Rothe aus den Hegel'ſchen Prämiſſen gezogen hat!

In die Mühe alſo, welche ſich der Verf. gegeben hat, ſei-ner Abhandlung den Charakter einer ſpeculativ-theologi-ſchen, einer religionsphiloſophiſchen zu ertheilen, können wir das Verdienſt derſelben, das wir ihr übrigens ſo willig zuer-kennen, nicht ſetzen. Was er auch thut und ſagt, um das angeblich religiöſe Moment der Willensfreiheit von dem rein ethiſchen zu unterſcheiden, um das, in dem ſittlichen Willen des Menſchen ſich manifeſtirende Moment der „göttlichen Gnade" als ein ſolches zu bezeichnen, welches einer andern Sphäre an-gehört, als jene Befriedigung, die auf dem Gebiete der rein menſchlichen Moralität das einfache Reſultat der Harmonie zwi-ſchen ſubjectiver Geſinnung und den objectiven, ſittlichen Ver-hältniſſen iſt, denen ſich dieſe Geſinnung einfügen ſoll, — das Alles erſcheint vor einer genauern wiſſenſchaftlichen Prüfung als bloße Verſicherungen; Verſicherungen, die bei unſerm Verf., wie bei ſeinem philoſophiſchen Meiſter, immerhin aus einem ſehr ehrenwerthen Grunde ſubjectiver Religioſität ſich her-leiten mögen, und in dieſem Grunde auch ganz unſtreitig ihre gute Berechtigung haben, denen aber wirkliche, wiſſenſchaft-liche Begründung ſo gewiß abgeht, ſo gewiß das ſchroffe Ab-brechen bei einer, man ſage, was man wolle, einſeitig ſubjectiv bleibenden Geſtaltung des „abſoluten Geiſtes" mit dem eige-nen Grundgeſetze und Grundtypus der Hegel'ſchen Methode

unvereinbar iſt. Es hätte einer ganz anderen Ausprägung des Begriffs vom göttlichen Reiche bedurft, wenn davon die Rede ſollte ſein können, dieſen Begriff für die abſolut geiſtige Objectivität, die jenem Subjectiven entſpräche, zu erkennen; und freilich würde bei ſolcher Ausprägung nicht zu umgehen geweſen ſein, einen Theil der Verwirklichung dieſes Begriffs ins Jenſeits hinüberzuverlegen. Die Scheu vor jeder Anerkennung eines Jenſeits aber theilt der Verf. mit ſeiner ganzen Schule; von einer ſolchen nämlich, durch welche irgendwie das Jenſeits in eine Continuität mit der dieſſeitigen Wirklichkeit geſetzt, oder zur idealen Ergänzung derſelben wiſſenſchaftlich herbeigezogen würde. Denn in anderm Sinne, im Sinne einer bloßen Wiederholung und Vervielfältigung des Dieſſeits in der Unendlichkeit der Zeit und des Raumes, meint allerdings auch er, hierin mit Strauß ſich begegnend, mit dem ſonſt der Charakter ſeines wiſſenſchaftlichen Thuns wenig gemein hat, die Annahme eines Jenſeits nicht umgehen zu können. — Man könnte verſucht ſein, zu fragen, ob nicht die Durchlöcherung des Hegel'ſchen Syſtemes, welche, wie oben gezeigt, mit der Behauptung eines ſolchen Jenſeits geſetzt iſt, früher oder ſpäter dem Verf. zum Bewußtſein kommen und ihm eine Veranlaſſung werden könne, die Gründe, die ihn zur ſtillſchweigenden Ablehnung der religiöſen Glaubensſätze über den ſubſtantiellen Zuſammenhang des Jenſeits mit dem Dieſſeits vermocht haben, einer nochmaligen Reviſion zu unterwerfen.

In Folge dieſer Bemerkungen glauben wir den Geſichtspunct der Beurtheilung nicht vortheilhafter für das Werk des Verf. ſtellen zu können, als wenn wir den vom Verf. ſelbſt angegebenen umkehren, und alſo von dem Werke behaupten, daß es, im Widerſpruche allerdings mit ſeinem äußerlichen, formalen Verhalten, thatſächlich oder ſeinem wirklichen Gedankeninhalte nach, ſeinen Standpunct nicht innerhalb der Religionsphiloſophie, ſondern innerhalb der außerreligiöſen Ethik, oder, um mit Hegel zu reden, der Objectivität des Geiſtes nimmt, und mit theologiſchem oder religionsphiloſophiſchem,

kurz mit abſolut geiſtigem Inhalte nur in ſo weit ſich befaßt, als derſelbe ſich in der ethiſchen Sphäre ſpiegelt, und, um dieſelbe in ſich ſelbſt zu vollenden und wiſſenſchaftlich abzuſchließen, innerhalb ihrer vorausgenommen ſein will. Damit iſt nun allerdings ausgeſprochen, daß man einen befriedigenden Aufſchluß über den eigentlichen und tiefſten Grund der menſchlichen Freiheit nicht in dem Werke zu ſuchen hat. Solcher nämlich kann, wiefern er überhaupt von menſchlicher Wiſſenſchaft gegeben werden kann, nur im Zuſammenhange einer ſpeculativ-theologiſchen, auf die tiefſten Haupt- und Grundprobleme der Metaphyſik zurückgehenden Unterſuchung gegeben werden. Nur von den, in ihrer wahrhaften Tiefe erfaßten Begriffen Gottes und der Schöpfung aus läßt ſich wiſſenſchaftlich zu der eigentlichen Wurzel des Begriffs der creatürlichen und namentlich der menſchlichen Freiheit gelangen. Die pſychologiſch-ethiſche Unterſuchung ſetzt ihrerſeits nicht ſowohl dieſen Begriff voraus, als vielmehr ſie beſchäftigt ſich mit der philoſophiſchen Entwicklung der Momente des endlichen, erſcheinenden Geiſteslebens, aus denen in einem höhern Zuſammenhange die ſpeculativ-theologiſche Betrachtung den Begriff der ſittlichen Freiheit des Menſchengeiſtes hervorzubilden hat. Ein ſolches nun iſt in der That auch das Verfahren unſers Verf., und aus dieſem Geſichtspuncte betrachtet, rechtfertigt ſich mancher Zug ſeiner Abhandlung, der, aus einem andern Geſichtspuncte angeſehen, befremden würde. So weit ſeine Theorie von der gewöhnlichen äquilibriſtiſchen entfernt iſt, ſo hat ſie doch in gewiſſem Sinne den Ausgangspunct mit ihr gemein, nämlich den metaphyſiſch ungerechtfertigt bleibenden Begriff des aequilibrium, der Willkühr, als einer an dem zur ſittlichen Freiheit beſtimmten Geſchöpfe haftenden Qualität, ohne welche die Freiheit unmöglich, d. h. ohne welche ſie eben nicht Freiheit wäre. Hinſichtlich dieſer Unmöglichkeit der Freiheit ohne die Beimiſchung der Willkühr, ſo wie hinſichtlich der thatſächlichen Verknüpfung der letzteren mit der Anlage zur Vernunft- und Willensthätigkeit, muß ſich der Verf. auf das natürliche Bewußtſein

eines Jeden berufen; die Hegel'ſche Metaphyſik reicht nicht ſo weit, aus dem Begriffe der Vernunft und der Freiheit die Einſicht in dieſe doppelte Nothwendigkeit zu erzeugen. Aus demſelben Grunde bleibt auch ſeine Anſicht über das Verhältniß der menſchlichen Freiheit zur Naturnothwendigkeit eine unzureichende. Einſeitig hebt er hier den Gegenſatz hervor, und übergeht die Gemeinſamkeit, welche trotz des Gegenſatzes zwiſchen beiden Sphären obwaltet; er übergeht ſie, nicht zwar nach der Seite der Freiheit, als ob er hier die in die Sphäre der Freiheit ſich hinein continuirende Naturnothwendigkeit wegläugnete, wohl aber nach der Seite der Nothwendigkeit. Er nimmt nämlich die Nothwendigkeit der Natur für eine reine, der abſoluten metaphyſiſchen (und warum nicht auch mathematiſchen?) Nothwendigkeit gleichgeltende; während doch das der Natur in allen ihren Erſcheinungen beigemiſchte Element des Zufalls, welches ihre Nothwendigkeit eben von der metaphyſiſchen und mathematiſchen unterſcheidet, einen Denker, der minder in den Vorurtheilen der Hegel'ſchen Metaphyſik befangen geweſen wäre, darauf hingewieſen haben würde, wie, wenigſtens in der Entſtehung auch der Naturweſen, die Willkühr einen Spielraum gehabt hat, und die Natur von einer ihr im Hintergrunde ruhenden Freiheit keineswegs unabhängig iſt. Wollte der Verf. hier erwiedern, daß, was wir in der unlebendigen, nicht empfindenden Natur Zufall nennen, eben dies zuerſt in dem animaliſchen Organismus zu etwas dem einzelnen Geſchöpf Innerlichen werde, und ſich in den Bewegungen deſſelben eine äußerliche Erſcheinung als Willkühr gebe, dann aber, in dem vernünftigen Geſchöpfe, zur Baſis der Willensfreiheit ſich geſtalte: ſo wäre ihm bemerklich zu machen, wie eben hierin, in dieſer von der Hegel'ſchen Schule angenommenen abſoluten Priorität des vernunftloſen Zufalls vor der der Vernunft immanenten Willkühr, und mithin auch vor der Freiheit, eine ungerechtfertigte Vorausſetzung liegt, eine Vorausſetzung, die man zwar auf dem empiriſch-pſychologiſchen Standpuncte, und auch auf dem rein ethiſchen, aber keineswegs auf

dem abſoluten, ſpeculativ-theologiſchen als eine precario anzunehmende gelten laſſen kann. — Betrachten wir nun die Darſtellung des Verf., unſerm obigen Vorſchlage gemäß, als eine weſentlich ethiſche, ſo werden uns dieſer und ähnliche Mängel nicht weiter ſtören, da ſie nur ſolche Fragepuncte betreffen, die außerhalb des rein praktiſchen oder ethiſchen Geſichtskreiſes liegen, und derjenigen Erfahrung nicht widerſprechen, auf welche ſich die philoſophiſche Ethik zunächſt zu baſiren hat. Wir werden dann, den weiteren ſpeculativen Forderungen unbeſchadet, die ſich an dieſe Puncte knüpfen, mit voller Anerkennung ihres Werthes und aufrichtiger Beiſtimmung in allen eigentlichen Hauptpuncten, der in der That trefflichen Entwicklung folgen können, welche uns der Verf., nach Anleitung der Hegel'ſchen Principien zwar, aber mit einer in der Ausführung des Details ſich bethätigenden Geiſtesfreiheit und Beherrſchung des Stoffes, welche dieſe Darſtellung im vollſten Sinne zu ſeinem Eigenthume macht, von der Art und Weiſe gegeben hat, wie in der ſittlichen Subſtanz des Menſchengeiſtes die Willkühr ſich aufhebt, und ſolchergeſtalt in der wahren, concreten Freiheit (ſofern man nämlich den Begriff derſelben, wie die Hegel'ſche Philoſophie es thut, mit dem Begriffe jener Subſtanz als gleichbedeutend nehmen will) zum untergeordneten, verſchwindenden Momente ſich herabſetzt; — eine Entwicklung, in welche, wie ſie vom Verf. gefaßt worden iſt, außer anderen wichtigen und umfaſſenden Inhaltsbeſtimmungen, um nur dieſe eine zu erwähnen, die geſammte wiſſenſchaftliche Erörterung über den Begriff des Böſen nach ſeiner ethiſchen oder rein menſchlichen Seite fällt.

Von dieſer Entwicklung nun, d. h. von dem eigentlichen wiſſenſchaftlichen Inhalte des Werkes, einen Auszug zu geben, würden wir, auch wenn nicht die Beſchränkung des uns zugewieſenen Raumes zum Schluſſe drängte, kaum für angemeſſen halten, da ſolcher Auszug doch nur die allgemeinen, aus Hegel als bekannt vorauszuſetzenden Grundbeſtimmungen würde enthalten können, das Verdienſt des Werkes aber, wie ſchon mehrfach erwähnt, in der umſichtigen und gründlichen Ausführung

beſteht, die es dieſen Beſtimmungen gegeben hat. Wir verweiſen alſo, was den eigentlich ſpecifiſchen Inhalt des Buches betrifft, unſere Leſer an das Buch ſelbſt, und empfehlen daſſelbe dringend der Beachtung auch Solcher, die ſich ſonſt, — in Bezug auf den bei weitem größern Theil derſelben gewiß mit gutem Grunde, — eines nähern Eingehens in die neueſte Hegel'ſche Literatur zu überheben pflegen. — Nur eines Punctes wollen wir noch ausdrücklich gedenken, weil er es iſt, von dem wohl hauptſächlich zu befürchten ſteht, daß an ihm die nicht dem Verf. ſelbſt gleichgeſinnten Leſer der Schrift Anſtoß nehmen werden. Des Verf.'s Auffaſſung und Entwicklung des Begriffs der göttlichen Gnade und ihres Verhältniſſes zur Freiheit des Menſchen, — dieſe Vorausnahme, wie wir es vorhin ausdrückten, des theologiſchen Standpunctes innerhalb des ethiſchen — beruht, wie man nach ſeinem Geſammtſtandpuncte nicht anders erwarten wird, auf Vorausſetzungen über den Begriff der Gottheit und deſſen Verhältniß zur Welt, die man, ſo ſehr auch der Verf. ſich dagegen ſträubt, in demſelben Sinne, wie es in Bezug auf Hegels eigene Lehre zu geſchehen pflegt, als pantheiſtiſche zu bezeichnen nicht ermangeln wird. Wir unſerſeits theilen dieſe Vorausſetzungen nicht; aber wir finden die Bedeutung des pantheiſtiſchen Standpunctes der modernen Speculation, als eines nothwendigen Uebergangsſtandpunctes namentlich auch für die tieferen Probleme der Ethik oder praktiſchen Philoſophie, in der Schrift des Verf. ſo glänzend, wie nicht leicht anderwärts, gerechtfertigt. Eine wahrhaft gründliche Anknüpfung der ethiſchen Begriffsbeſtimmungen an die ſpeculativtheologiſchen iſt ein für allemal nicht möglich, ohne ſchon in dieſem Zuſammenhange auf den Begriff der Menſchwerdung Gottes, oder der Immanenz des göttlichen Geiſtes im menſchlichen auf eine Weiſe einzugehen, von der man es nur ganz in der Ordnung finden kann, wenn ſie demjenigen, der den Standpunct des außerreligiöſen Gebietes ſtreng feſthält, zunächſt als eine t o t a l e Einverleibung der Idee Gottes in die Begriffsſphäre des Menſchlichen und Geſchichtlichen erſcheint. Daß

es nicht bei ſolcher Einverleibung verbleibe, daß mit dem wahren Principe der Immanenz auch das wahre Princip der Transſcendenz zu ſeinem Rechte komme, dafür hat nicht die Ethik, ſondern die ſpeculative Theologie, Sorge zu tragen. Die Ethik, als ſolche, befindet ſich zu dieſen für ſie in der Ordnung des Syſtemes nach vorwärts liegenden Begriffsbeſtimmungen in einem ähnlichen Verhältniſſe, wie zu den nach rückwärts liegenden metaphyſiſchen, die allgemeine, metaphyſiſche Idee der Freiheit betreffenden. Wie ſie, in Bezug auf die letztere, nach unſerer obigen Bemerkung, ein in unmittelbarer Erfahrung Gegebenes als Vorausſetzung in die methodiſche Löſung ihrer eigenthümlichen Aufgabe hinübernehmen kann, auch wenn der Inhalt dieſer Erfahrung dem, was in Bezug auf ihn die ſpeculative Wahrheit iſt, nur unvollſtändig entſpricht: ſo iſt es ihr, in Bezug auf Inhaltsbeſtimmungen der Religion und Theologie, vergönnt, ſich innerhalb ihrer Sphäre von denſelben einen vorläufigen Begriff zu entwerfen, der freilich dann, innerhalb jener Disciplinen ſelbſt, denen er eigenthümlich angehört, einer weiteren Ausbildung und vielleicht Berichtigung zu unterliegen nicht umhin kann *).

---

*) Unter den Schriften, welche Ref. zum Behufe der Beſprechung in vorſtehendem Artikel durchgeſehen hat, befand ſich auch: „Andeutung des Unterſchieds zwiſchen dem religiöſen und dem philoſophiſchen Standpunct. Ein vertraulicher Brief, über „Zwei friedliche Blätter von Dr. Strauß, von „C. Ph. Reidel. Heidelb. 1840.“ Er fand aber bald, daß das Büchlein nicht in die Reihe der hier beſprochenen Schriften gehört, und nur die eigenthümliche Trefflichkeit deſſelben veranlaßt ihn, ſeiner noch beiläufig in einer Anmerkung zu gedenken. Der Verf. nämlich hat ſich in ſeiner Polemik gegen Strauß, die zwar derb und ſchonungslos, mitunter ſelbſt cyniſch, aber vollkommen rechtmäßig iſt, nicht auf den philoſophiſchen, ſondern auf den populär-religiöſen Standpunct geſtellt, von deſſen wahren Bedürfniſſen er ſich, ohne alle dogmatiſche Befangenheit, mit einer Innigkeit und Lebendigkeit, wie heut zu Tage

wenige, durchdrungen zeigt. Bei aller Wärme aber, mit der er ſich dieſem Standpuncte einverleibt, bei aller Parrheſie des Ausdrucks, mit der er ſich zu deſſen Vertreter macht, erkennt er auf wahrhaft ſinnige Weiſe die Berechtigung wahrer Philoſophie — nicht Strauß'ſcher Halbphiloſophie, — auf das Energiſchſte an, und zeigt, in vollkommenſter Glaubensfreudigkeit, ſich bereit, derſelben auch in Bezug auf die freie Behandlung religiöſer Fragen die ausgedehnteſteu Befugniſſe einzuräumen, ſo lange ſie nur nicht, in der vorlauten und aufgeſpreizten Weiſe jenes Strauß'ſchen Aufſatzes, ihre unreifen, unfertigen Ergebniſſe dem Volke aufdringen will. In ſeiner naiven, wahrhaft volksthümlichen, hin und wieder etwas unbeholfenen, immer aber zum Herzen dringenden Beredtſamkeit, wüßten wir den trefflichen, uns übrigens ganz unbekannten, Verfaſſer nur etwa mit Matthias Claudius zu vergleichen.

K. F. E. Trahndorff, wie kann der Supranaturalismus ſein Recht gegen Hegels Religionsphiloſophie behaupten? eine Lebens- und Gewiſſensfrage an unſre Zeit; Berlin, bei Fr. Hentze 1840.

Recenſirt

von

Dr. Anton Günther in Wien.

(Schluß).

Es wird den Leſern dieſer Gedankenreihe im Auszuge wohl nicht entgangen ſein, daß ihr Verfaſſer von dem Gedanken geleitet worden ſei: ein Irrthum im Endreſultate einer ſpeculativen Operation müſſe ſeine Wurzel in dem Anfange derſelben, in dem Boden des Standpunctes treiben. Hat es nun mit jenem Gedanken ſeine Richtigkeit, ſo wird ſich auch gegen ſeinen Argwohn nichts Erhebliches einwenden laſſen, daß er den Mißgriff am Schluſſe der Hegelſchen Weltanſicht, nämlich das zu weit Greifen auf der objectiven Seite des Bewußtſeins und darum das Mitergreifen des jenſeitigen Ideals und Mithereinziehen deſſelben in den Kreis der Endlichkeit, ſeine Entſtehung in dem früheren Mißgriffe anweiſt, nämlich darin: daß er auf der ſubjectiven Seite des Bewußtſeins nicht tief genug gegriffen habe, und deßhalb das Gottesbewußtſein in der Menſchheit als Product der Organiſation ihres Bewußtſeins, und nicht als hiſtoriſches Product, behandeln konnte. Mit andern Worten will er ſagen: wäre Hegel tiefer in die Natur des ſubjectiven Denkens (der denkenden Subjectivität) eingedrungen, ſo

hätte er die Identität alles Erſcheinens (als Seins), das Werk ſubjectiver Abſtraction, nicht als eine objective Identität, als Gegebenes außer dem Bewußtſein des Subjectes behandelt; folglich auch nicht den ſubjectiven Standpunct gegen den objectiven ausgetauſcht. Aber eben wegen der Wichtigkeit des Mißgriffes im Anfange wäre es zu wünſchen geweſen, daß der Verfaſſer ſich beſtimmter darüber ausgedrückt hätte. Denn bald lautet der Ausdruck dahin, daß Hegel eine Relativität überſehen; nämlich, die Beziehung der objectiven Seite auf die ſubjective des Bewußtſeins, und hiermit den objectiven Standpunct, auf Koſten des ſubjectiven, erwählt habe; bald dahin, daß er eine Ordnung verkehrt habe, und zwar die unter der erſten und zweiten Erſcheinung des Bewußtſeins.

Allein — jenes Ueberſehen und dieſes Verkehren können doch nicht als ein und derſelbe Mißgriff hingenommen werden, ſo lange die Identität des Subjectes (in all ſeinen Perceptionen der Außenwelt), als Wiſſen, und die Identität alles Erſcheinens, als Sein, im Gegenſatze zu einander gedacht werden ſollen. Dazu kommt noch, daß die Identität des Subjectes vom Sein deſſelben wohl zu unterſcheiden geboten wird, nicht aber die Identität alles Erſcheinens vom Sein deſſelben. Und wenn man auch zu Gunſten des Verfaſſers folgender Bemerkung Raum ließe, daß beide Mißgriffe nicht als einer und derſelbe hinzunehmen ſeien, weil der eine (das Ueberſehen der Relation) ſich am Ende des Syſtems, der andere aber, als Verkehrung der Ordnung, ſich am Anfange deſſelben geltend mache: ſo müßte doch immer noch darauf beſtanden werden, daß beſtimmter nachgewieſen worden wäre, wie die fehlerhafte Bevorzugung der Affirmation (d. h. der Erkenntniß, vermöge welcher ſich das Subject als Sein an ſich erkennt), eine zweite zur nothwendigen Folge gehabt habe, vermöge welcher die bloß gedachte Identität alles Erſcheinens, als ein Sein anerkannt wird, und zwar ſchlechtweg oder abſolut, weil ohne alle Beziehung auf ein denkendes Subject. Zu dieſem Zwecke müßte das Sein des Subjectes (wie

ſolches im Bewußtſein des letzteren ſich vorfindet), zuvor eben ſo als Identität alles Erſcheinens im Subjecte, d. h. als das Allgemeine der Innenwelt dargethan werden, wie die Identität alles Erſcheinens (das Sein außer dem Subjecte), nichts Anderes ſein ſoll, als das Gemeinſame in allen Erſcheinungen der Außenwelt. Es müßte ferner dargethan werden, daß das Sein im wiſſenden Subjecte (als Allgemeingedanke) eben ſo leer ſey — ohne Beziehung auf das Subject, wie das Sein der Außenwelt ein leeres iſt, ohne Beziehung auf ein Wiſſendes. Der Schluß würde ſich dann wohl von ſelbſt ergeben, daß eine abſtracte Behandlung der erſten Identität ſehr leicht zu derſelben Behandlung der zweiten Identität führen könne. Anders würde es mit der Schlußfolge ſtehen, wenn die Identität des Subjectes (d. h. die Erkenntniß deſſelben, daß es daſſelbe ſei in allen Sinneswahrnehmungen) nicht als der Gedanke des Allgemeinen, als Begriff aufgeſtellt, und hiermit der Identität (der Allgemeinheit) alles Erſcheinens nicht gleichgeſtellt werden dürfe.

Geſetzt aber auch, daß beide Identitäten (die alles objectiven Erſcheinens und die des ſubjectiven Wiſſens) als Sein, und dieſes als Begriff zu denken wären; ſo würde ſichs erſt noch um eine Rechtfertigung handeln, der Behauptung nämlich, daß durch eine abſtracte relationsloſe Behandlung jener Begriffe der alte Dualismus von Wiſſen und Erſcheinen (Denken und Sein) wieder hergeſtellt, und die bereits errungene Einheit jenes Gegenſatzes wieder aufgelöſt worden ſei.

Zu ſolch einem Vorwurfe hat ſich, unſers Wiſſens, noch kein Vertreter des Supranaturalismus herbeigelaſſen oder verſtiegen, da vielmehr jeder bisher in der neuen, wie in der alten Identitätslehre, die Wurzel des Pantheismus, und hiermit des vollendeten Nationalismus, mit Recht erblickt hat. Sollte nun unſerm Supranaturaliſten die Rechtfertigung jenes Vorwurfs nicht gelingen, ſo würde er ſich in der neuen Rolle eines doppelten Bileams ſonderbar genug ausnehmen, indem der Fluch, der von ihm auf der ſupranaturalen Anhöhe über das

auserwählte Volk der Hegelianer im Thale geſchleudert werden ſoll, ſich gegen ſeinen Willen auf ſeiner Zunge in Segen verwandeln müßte. Gelingt ihm aber andrerſeits die Rechtfertigung, ſo hat er auch hierin eine Benediction über das Hegel'ſche Syſtem inſofern ausgeſprochen, als daſſelbe Syſtem nothwendig in dem Grade dem Supranaturalismus freundlich entgegenkommt, als es ſich von der geſchloſſenen Aufhebung und Vernichtung des alten Gegenſatzes vom Wiſſen und Sein nur im Mindeſten entfernt.

Der Grund aber, den der Verfaſſer für ſeine Behauptung anführt, iſt folgender: „Wo der Dualismus wirklich aufgehoben, da beſteht noch die Differenz zwiſchen geſetzter und bedingter Objectivität, wovon jene ſich außer dem Subjecte des Bewußtſeins, dieſe aber im Subjecte, als eine von ihm geſetzte, ſich befindet.“ „Dieſe Differenz aber ſtellt ſich bei Hegel als verdunkelte ein, was nur dadurch erklärt werden kann, daß er den objectiven Standpunct ergriffen und den ſubjectiven aufgegeben hat.“ Den Beweis aber für dieſen Wechſel der Standpuncte findet der Verfaſſer in der Scheu Hegels gegen das unmittelbare Wiſſen, ausgeſprochen in den Worten: „Es gibt kein unmittelbares Wiſſen. Dieſes iſt nur ein Wiſſen ohne Bewußtſein der Vermittlung, vermittelt aber iſt es.“

Jener Grund aber beweiſt offenbar zu wenig, da eine bloße Unklarheit eines Unterſchiedes noch keine Läugnung deſſelben iſt; auch folgt aus dem bloßen Austauſche des ſubjectiven Standpunctes gegen den objectiven noch gar nicht die gänzliche Vernachläſſigung des erſtern, ſobald Gründe vorhanden ſind, die zu jenem Wechſel nöthigen. Ein zweiter Grund beweiſt zu viel, folglich ebenfalls zu wenig, wenn er ſagt: „Wäre die Identität alles Erſcheinens (das Sein) rein objectiv, und für ſich (d. h. ohne Beziehung aufs ſubjective Wiſſen) Etwas; ſo wäre ja hiemit ſchon die Einheit alles Erſcheinens und Bewußtſeins factiſch geläugnet, und ſo der Dualismus hergeſtellt.“

Aber das Sein — als das Allgemeine in allen Erſcheinungen, kann in der That objectiv Etwas ſein, wiewohl es, ohne Beziehung auf ein denkendes Subject, noch nicht als jenes Etwas erkannt wird. Es iſt deßhalb jenes Allgemeine eben nur ein ſolches an ſich, aber noch nicht für ſich, welches Fürſichſein eben im Subjecte erreicht wird. Es iſt daher auch gar nicht erforderlich, von der Relation des Seins auf das Wiſſen gänzlich abzuſehen, wenn jenem Sein, neben der ſubjectiven Geltung, auch eine objective (eine Realität) verſchafft werden ſoll. Die eine Relation des Gedankens (des Begriffs = des Allgemeinen) auf das denkende Subject, ſchließt die andere Relation des Gedankens auf das Objective, als Gemeinſames in allen objectiven Erſcheinungen ſo wenig aus, daß vielmehr beide Relationen die Aufhebung des Dualismus vom Denken und Sein (Bewußtſein und Erſcheinen) bedingen.

Iſt nämlich jener Gedanke des Subjectes vom Allgemeinen nicht ein leeres Product ſeiner Willkühr, ſondern ſtellt ſich jener Gedanke nothwendig mit der Vorſtellungsthätigkeit des geſammten Sinnenlebens in ihm ein; ſo muß jenem ſubjectiven Gedanken auch ein objectives Daſein entſprechen, das früher als ein Gegebenes da iſt, bevor daſſelbe in dem Subjecte und durch daſſelbe als Gedachtes reflectirt.

Es giebt demnach ein Allgemeines als Poſitives in allen objectiven Erſcheinungen, und ein Allgemeines als Reflexes in allen Subjecten. Und da dieſe letzteren, wie unſer Supranaturaliſt behauptet, nur da ſind, weil ſie von der Peripherie als Centralpunkte geſetzt ſind; ſo iſt wohl Nichts conſequenter, als zuerſt der Gedanke: daß das Gemeinſame in der peripheriſchen Mannichfaltigkeit, gerade in dem gedachten Gemeinſamen, auf Seite der Centralpuncte in ihrer Totalität ſich ſelber denkend wieder gefunden habe; und ſodann der Gedanke: daß Etwas ſei, welches eben ſo auf der objectiven, wie auf der ſubjectiven Seite, das beiden Seiten Gemeinſame ſei und hiermit zu allen Dingen auf beiden Seiten ſich als das Allgemeine verhalte. Und was könnte uns endlich

nach dieſen Vorausſetzungen den Gedanken verleiden, jenes Etwas als die reale Einheit in beiden Sphären und überdies ſie vor beiden ſogar als eine numeriſche Einheit anzuſetzen, ja dieſe Einheit ſelbſt, als ein Unendliches, der ſpätern Entzweiung in die beiden Sphären der Endlichkeit vorauszuſetzen?

Dieſer Gedankenlauf würde freilich noch einige andere Fragen von Wichtigkeit in ſeinem Gefolge haben, zuerſt nämlich: ob jene aprioriſche Einheit, die vor ihrer Veräußerung im objectiven Daſein und vor ihrer Verinnerung im ſubjectiven Denken eine numeriſche Einheit (Monade) ſein mußte, nach dieſer Entzweiung aber nur noch als das Gemeinſame in All und Jedem auf beiden Seiten gefunden wird, ob jene Einheit ſich auch aus dieſer Entzweiung als aprioriſches Eins wieder zurückzunehmen im Stande iſt; und ſodann, ob ſie ſich, als aprioriſche, zugleich als abſolute Einheit (als Urmonas) ausdeuten dürfe. Hegel hat auf ſeinem Standpuncte (der bloßen Naturſubjectivität oder des Begriffs) conſequent beide Fragen mit ja beantwortet.

Denn wer einmal den Geiſt zum ausſchließlichen Träger der Subjectivität der Außenwelt gemacht hat, und ihm deßhalb keinen andern Gedanken, als den der Allgemeinheit zutraut, der hat hiermit auch die Geſammtnatur zur objectiven Sphäre des Geiſtes ausſchließlich erhoben. Für den Gottesgedanken aber im Menſchengeiſte (den dieſer eben ſo, wie ſein Ich und die Natur außer ihm, mit objectiver Realität denkt, hiermit Gott ſelber als den abſoluten Coefficienten ſeines empiriſchen Selbſtbewußtſeins beſitzt) kann dann freilich nichts Anderes übrig bleiben, als dies: das Realallgemeine in beiden Sphären des endlichen Daſeins, und vor dieſer Selbſtentzweiung das Realprincip beider in ſeiner unaufgeſchloſſenen Unendlichkeit zu ſein.

Denn iſt dem Menſchengeiſte einmal ſeine eigene Objectivität in einem fremden Daſein (außer ihm) angewieſen, ſo iſt ihm hiermit auch ſchon ſeine Selbſtobjectivirung, d. h.

ſein **Eigenleben** abgeſprochen; ſo wie vice versa der Phy=ſis als ſolcher ihre **Selbſtſubjectivirung** genommen iſt, wenn ſie dieſe **nur** in dem Menſchengeiſte zu finden ſchlecht=weg angewieſen wird.

Was aber jedem einzelnen Factor des relativen Seins für ſeine volle Lebensentfaltung abgeſprochen wird, das hebt den Factor in ſeiner Selbſtheit (Subſtanz) auf, und macht hiermit nothwendig beide (Phyſis und Pneuma) zu abhängigen, ſelbſt=loſen Erſcheinungs= oder Daſeinsweiſen des dritten Factors (Coefficienten) des empiriſchen Selbſtbewußtſeins — des Einen abſoluten Seins, welches Abſolute von nun an nur ſo gedacht werden kann, daß es eben ſo ſeine Beſtimmtheit in den Facto=ren des relativen Seins erlebt, wie es ohne beide als ein Un=beſtimmtes zwar, aber auch als ein durch ſich allein Beſtimm=bares (als Sein ſchlechtweg d. h. als abſolutes) exiſtirt habe.

Aus dem bisher Geſagten kann ſchon klar werden, daß Hegel, nach dem Wunſche unſers Supranaturaliſten, den Dua=lismus wirklich nicht nur aufgehoben, ſondern die bereits vor=gefundene Vertilgung meiſterhaft verklammert, und nieth= und nagelfeſter gemacht habe, als ſie vor ihm in der Identitäts=lehre beſtanden hat, die den Schlüſſel für die Metamorphoſen des Abſoluten noch nicht gefunden hatte — im Begriffe.

Wenn er es aber Hegeln ſo hoch anrechnet, daß er das Jenſeits (Ideal) mitergriffen habe, ſo läßt ſich dieſe Strenge nur daraus erklären, daß er, als moniſtiſcher Supranaturaliſt, nicht einmal ſo tief als Hegel gegriffen hat — verſteht ſich — auf der ſubjectiven Seite des menſchlichen Bewußtſeins. — Hätte er wahrhaft tiefer gegriffen, ſo müßte er zugleich begrif=fen haben, daß zwiſchen Mitgreifen und Mitgreifen das Jenſeits wohl zu unterſcheiden ſei. Denn es iſt wahrlich ein großer Unterſchied zwiſchen dem Satze: der Geiſt iſt dazu organiſirt, im Sichwiſſen Gott mitzuwiſſen, und zwiſchen dem Satze: der ſich und Gott wiſſende Geiſt weiß ſich ſelber als Gott (macht ſich ſelber in jenem Wiſſen zu Gotte).

Ferner, hätte er wahrhaft tiefer gegriffen, ſo hätte er auch

begriffen: daß „Hegels tiefſter und verborgenſter Fehler" nicht in der Scheu vor dem unmittelbaren Wiſſen liegen könne — oder — in dem Nichtbeziehen des zweiten auf den erſten Gegenſatz. Dieſe Scheu verträgt ſich nicht mit der angeführten Ausſage Hegels: „Unmittelbares Wiſſen iſt jenes, deſſen Vermittlung noch nicht gewußt wird u. ſ. w." Auch ſteht dieſe Ausſage nicht nothwendig im Widerſpruche (wie der Supranaturaliſt glaubt) mit der andern: „Es giebt kein unmittelbares Wiſſen"; der Widerſpruch iſt nicht mehr, wenn ſtatt des Adjectives unmittelbares das Adjectiv unvermitteltes geſetzt wird. Das beweiſt ſchon der Schluß in jener Ausſage: „Vermittelt aber iſt es" (das unmittelbare Wiſſen). Aber eben weil die Vermittlung weder eine gewußte iſt, noch ſein kann bei'm Eintritte des primitiven, d. h. unmittelbaren Wiſſens, ſo muß jene vor Allem zum Bewußtſein gebracht werden vom Philoſophen, wenn dieſer das Reſultat der Vermittlung (das unmittelbare Wiſſen) zum Fundamente ſeines Syſtems machen will.

Bei dieſem Verſuche, das Unmittelbare zu vermitteln, können nun freilich zwei große Fehler begangen werden: einmal nämlich, wenn das unmittelbare Reſultat nicht nach ſeinem Inhalte allſeitig erkannt iſt, und dann, wenn die Vermittlung ſelber nicht nach all ihren Momenten erhoben wird, indem bald nothwendige Momente in dem Prozeſſe überſehen, bald zufällige Momente in dieſen eingeſchoben und mit einer Wichtigkeit behandelt werden, als hinge das Reſultat ſelber von ihnen ab.

Was nun den Inhalt des unmittelbaren Selbſtbewußtſeins betrifft, ſo beſteht er in der Dreiheit der Coefficienten des letztern, inſofern der ſelbſtbewußte Menſchengeiſt im Denken Seiner, als des Seienden, auch die Natur außer und an ihm, als ſeiend, und Gott über beiden, als ſeiend mitdenkt. Das unmittelbare Bewußtſein des Geiſtes hält nämlich die Realität der zwei Factoren des relativen Seins und die Realität des dritten Factoren, des abſoluten Seins, als unmittelbare Gewißheit feſt.

Soll nun dieſe vermittelt werden, ſo muß gezeigt werden, wie jenes unmittelbare Wahrhalten ſich im Geiſte erzeugt habe? Ob es etwa nur die Folge von der unmittelbaren Wahrnehmung ſei, — oder — ob noch Etwas hinzutreten müſſe, um das Wahr-genommene als ein Wahres feſtzuhalten. Es wird ſich dabei herausſtellen, ob das Wahrhalten jener drei Objecte, als Realitäten, unter einander in Verbindung ſtehe oder nicht.

Und im erſtern Falle: von welchem Wahrhalten, als dem erſten, alles andre Wahrhalten ausgehe; im zweiten Falle aber muß dargethan werden: daß und wie das Wahrhalten jedes einzelnen Factors, ohne alle Verbindung mit dem andern, ſich neben das Wahrhalten der andern hinſtelle; ſo daß der Denkgeiſt zugleich der gemeinſame Behälter alles Wahrhaltens iſt.

Unſer Supranaturaliſt, wie wir gehört, legt nun ein ſehr großes Gewicht darauf, daß dem Gedanken von der Identität und Nichtidentität der erſte Platz angewieſen werde unter den Erſcheinungen des Bewußtſeins, aus dem Grunde: weil der Gedanke von der Affirmation und Negation (des Seins an ſich) erſt durch jenen Gedanken ins Bewußtſein eingeführt werde, und zwar durch den Gedanken vom Bleibenden, als das Uebergangs- und Bindeglied zwiſchen der Identität und dem Sein an ſich. „Erſt wenn das Subject ſich als Daſſelbige in all ſeinen Wahrnehmungen erkannt, iſt es auch im Stande, ſich als Bleibendes, als Sein, zu erkennen.

Gegen dieſe Aufſtellung einer Succeſſion unter den innern Erſcheinungen läßt ſich ſchon aus dem Grunde viel einwenden, weil ſich ſehr viel gegen die angebliche Entſtehung des Identitätsgedankens vorbringen läßt. Um ſagen zu können: Ich bin derſelbe in der gegenwärtigen, wie in der vorhergegangenen Wahrnehmung (und dem zufolge auch in der nachfolgenden), dazu gehören nicht bloß zwei Wahrnehmungen, ſondern auch, daß ſchon in der erſten Wahrnehmung das Subject ſich als ein Selbiges erfaßt habe, weil, wenn es ſich in der erſten Wahrnehmung noch nicht als ein ſolches erkannt hätte, es auch in

der zweiten Wahrnehmung nicht behaupten könnte: ich bin daſſelbe jetzt, wie zuvor. Sagt das Subject aber ſchon in der erſten Wahrnehmung von ſich die Selbigkeit aus, ſo iſt klar, daß es nicht zweier Wahrnehmungen bedarf. Der Identitätsgedanke — oder — das Sich als ein Identiſches denken, weiſt alſo auf einen andern Urſprung hin, als auf den der Wahrnehmung und der Wiederholung des Wahrnehmungsactes. Ein Anderes aber iſt die Behauptung: daß, wenn jener Gedanke einmal eingetreten, er ſodann auch zu jeder Wahrnehmung der Außenwelt ſo hinzutrete, daß er von ihr nicht mehr getrennt werden kann, außer in abstracto zum Behufe wiſſenſchaftlicher Unterſcheidung.

Aus dieſem Hinzutritte erklärt ſich auch, wie für die empiriſche Selbſtbetrachtung des wiſſenden Subjectes jene Identität ſich zuerſt herausſtellt, woraus aber noch nicht folgt, daß ſie die erſte, ihrem Urſprunge nach, ſei. Umgekehrt muß gerade die Selbſtbetrachtung mit dem Schlußmomente des innern Prozeſſes beginnen, den ſie eben auf ihre Lebenswurzel zurückzuführen und auf dieſe Weiſe auch wiſſenſchaftlich zu begründen hat, und das um ſo mehr, wenn die Wahrnehmung und ihre Repetition den letzten Grund dafür nicht in ſich trägt.

Jene Wurzel aber kann ſodann keine andere ſein, als die Affirmation ſelber, der Gedanke vom Sein als Bleibendem. Denn dieſes iſt ja eben das Sein ſelber (im Gegenſatze zum Wechſel der innern Erſcheinungen), das die Sprache mit dem Worte: Ich (ſubjectiver Geiſt) ausdrückt.

Wenn wir aber — gegen die ſupranaturaliſtiſche Anſicht — dem Identitätsgedanken ſeine Geburtsſtätte in der Affirmation (des Seins an ſich) anweiſen; ſo wollen wir hiermit noch nicht allen Unterſchied zwiſchen der Identität und Affirmation, als Momenten im Bewußtſein des Geiſtes, aufgehoben wiſſen.

Die Ausmittelung aber dieſes Unterſchiedes kann nur gelingen, wenn wir uns die Affirmation und Negation als ſolche zum Gegenſtande einer Unterſuchung machen und zu dieſem Ende uns die Frage aufſtellen: wie kommt die Affirmation ſelber zu

Stande, — d. h. — wie vollzieht ſie ſich im Geiſte durch den Geiſt? Die Beantwortung dieſer Frage kann uns auf die einzelnen Momente in jener führen, wenn ſolche in ihr gegeben wären, und nur in ihnen kann zugleich der Grund zur obigen Unterſcheidung liegen. Zugleich kann ſich herausſtellen: ob der Supranaturaliſt alle jene Momente in ſeinem Vermittlungsverſuche des unmittelbaren Wiſſens berückſichtigt hat.

Affirmation iſt, wie wir geſehen, ohne Offenbarung des Seins nicht möglich; jene tritt ein nur in dieſer und durch dieſe. Jene iſt das Schlußglied in dieſer. Iſt aber das Sein, als Subject dieſer Offenbarung, um dieſe zu effectuiren, bloß auf ſich ſelber angewieſen?

Es iſt Thatſache, daß der Menſch nur in der menſchlichen Geſellſchaft zur Ichheit und Perſönlichkeit erwacht. Er iſt für den Eintritt dieſer auf Perſonen außer ihm eben ſo, wie auf ſich ſelber, angewieſen. Ohne Einwirkung jener auf ihn bleibt er, was er urſprünglich iſt, nämlich ein Sein, mit der Beſtimmung zwar zur Beſtimmtheit und Selbſtbeſtimmung; aber jene Beſtimmung kann er durch ſich allein ſo wenig realiſiren, als er durch ſich allein die urſprüngliche Unbeſtimmtheit negiren und aufheben kann.

Die Affirmation (des Seins an ſich) iſt alſo eine Negation der urſprünglichen Unbeſtimmtheit, eine Negation der Negativität, womit das urſprüngliche Sein als Setzung oder Poſition behaftet iſt. Die Affirmation, als negirte Negativität, hat alſo dieſe ſelber zur Vorausſetzung, und die Aufhebung der urſprünglichen Unbeſtimmtheit des Seins iſt zugleich das Product zweier Factoren, eines einwirkenden und rückwirkenden Factors.

Dieſe Angewieſenheit aber des Seins auf ein bereits zur Ichheit erwachtes Daſein iſt eben das, was wir als Beſchränktheit deſſelben (Abhängigkeit des Seins in ſeiner Erſcheinung) denken und nennen, und welche zugleich den Gedanken der Bedingtheit vermittelt, deſſen Inhalt die Abhängigkeit des Seins von einem Sein iſt, deſſen Setzung es iſt.

Beide Momente der Abhängigkeit liefern zugleich die Elemente für den Begriff der Endlichkeit des Seins.

Das ſich wiſſende Sein weiß ſich alſo eben ſo als ein beſtimmt gewordenes, wie es ſich als unbeſtimmt geweſenes wiſſen muß, weil es weiß, daß es ſeine urſprüngliche Unbeſtimmtheit nicht durch ſich allein aufgehoben und in die Beſtimmtheit übertragen hat. Es iſt wiſſend geworden und Sein geweſen, ohne ein wiſſendes zu ſein. Als wiſſendes Sein — Selbſtbewußtſein — aber erkennt es: daß es ein Sein für ſich geworden, das ſich ſelber aber, als Sein an ſich, zur Vorausſetzung hat. Iſt nun aber das urſprüngliche unbeſtimmte Sein in die Beſtimmtheit übergegangen, ſo entſteht nothwendig die Frage: Wo iſt jetzt die Identität des Seins? worin beſteht ſie? — Soll ſie als Beſtimmtheit des Seins gedacht werden, ſo findet ſich eben dieſe Beſtimmtheit als eine Entzweiung des Seins vor, die als ſolche keine Einheit mehr, und inſofern auch keine Identät mehr zuzulaſſen ſcheint. Soll ſie die Unbeſtimmtheit des Seins ſein; ſo iſt dieſe wohl als Einheit vor aller Entzweiung und als Vorausſetzung zu dieſer vorzuſtellen; aber dieſe Vorſtellung ſelber iſt ein leeres und inhaltsloſes, da ihr kein Sein, kein Gegebenes mehr entſpricht, das zu jener, von jetzt an, umſonſt geſucht wird.

Allein — es darf dabei doch nicht überſehen werden, daß jene Entzweiung (Differenzirung) keine Zertheilung der Einen in zwei Subſtanzen, keine In-zwei-Spaltung iſt, und eben darin liegt der Grund: daß jene Entzweiung eine Zurücknahme des Seins aus dieſer, mittelſt Zurückführung der Differenzmomente auf Sich, als gemeinſamen Träger derſelben, zuläßt, und hiermit nicht bloß den Gegenſatz des Seins zur Erſcheinung in den Gegenſatz der Einheit zur Entzweiung umzuſetzen erlaubt, ſondern auch dieſe Einheit als eine in der Entzweiung beſtimmt gewordene, im Gegenſatze zur unbeſtimmt geweſenen, fortan feſtzuhalten. Mit andern Worten: der gewordene Zuſtand der Beſtimmtheit muß eben ſo auf das Subject

derſelben zurückbezogen, wie dieſes, als ein vor dieſem Zuſtande Unbeſtimmtes, aber mit der Beſtimmung zur Beſtimmtheit Geſetztes, in den gewordenen Zuſtand hereingezogen werden, um den neuen Zuſtand des Wiſſens als einen gewordenen feſthalten zu können. Alles Sein, was ſich nur als einmal gewordene Beſtimmtheit finden kann, muß ſich zugleich als vormals geweſene Unbeſtimmtheit mitfinden — jene hat dieſe eben ſo zu ihrer Vorausſetzung, wie dieſe in jener ihre nächſte aprioriſche Beſtimmung erreicht. Hieraus aber erhellet: daß es zunächſt weder des Gedankens von Geburt, noch vom Tode bedarf, um dem Gedanken der Affirmation den der Negation als des Nichtſeins an die Seite zu ſetzen, wie unſer Supranaturaliſt behauptet. Der Menſchengeiſt, zum Selbſtbewußtſein einmal gelangt, weiß ſich in und mit dieſem Wiſſen als einen Nichtimmerwiſſenden bereits nach ſeiner Geburt (deſto mehr aber vor derſelben), eben weil er weiß, daß er erſt lange nach ſeiner Geburt ein wiſſender geworden iſt. Eben ſo gewiß weiß er, daß der Tod ihm nicht ſein Selbſtbewußtſein, ſeine Ichheit und Perſönlichkeit rauben kann, wenn er jenes als die weſentliche Form ſeines geiſtigen Seins zu verſtehen nicht verlernt hat, und hiermit aus dem unmittelbaren Verſtändniſſe deſſelben durch eine ſchlechte Vermittelung herausgefallen iſt.

Kehren wir nun zur obigen Frage über den Unterſchied der Affirmation von der Identität zurück, ſo können wir Folgendes zur Antwort geben: will man den Gedanken vom Anſichſein (Unbeſtimmtſein) die Affirmation nennen, ſo kann man es thun; aber glücklich iſt die Bezeichnung nicht zu nennen, weil in der wahren Affirmation die Unbeſtimmtheit nicht mehr als ſolche, wohl aber als eine durch Negation aufgehobene auftritt. — Der Gedanke vom Fürſichſein wäre ſodann zugleich der Inhalt der Identität. Aber auch dieſe Bezeichnung wäre inſofern nicht die beſte, weil ſie zu eng iſt. Ich bin nicht bloß Daſſelbe, weil ich das Eine bin in der Zweiheit (oder Vielheit) der Momente der Selbſtoffenbarung, ſondern ich finde und nenne

mich D a ſ ſ e l b e (Sein oder Weſen) v o r, wie n a ch der Erſcheinung — o h n e, wie m i t der Form, aber n i ch t o h n e Vermittelung d u r ch die Form und Erſcheinung. Ich bin der eine Träger von zweierlei Zuſtänden (der Unbeſtimmtheit und Beſtimmtheit), die ſich wohl als Zuſtände ausſchließen, aber keines den Träger als ſolchen, ſondern jeder Zuſtand ſchließt den Träger ein, und ſetzt den andern Zuſtand ſammt ſeinem Träger entweder voraus, oder ſetzt ihn nachher.

Der I n h a l t des Identitätsgedankens iſt daher dieſer: ſich als Unbeſtimmtes für die Beſtimmtheit voraus-, und ſich als Beſtimmtes für die Unbeſtimmtheit nachzuſetzen, — oder — ſich als unaufgeſchloſſene Einheit für die Entzweiung als Offenbarung eben ſo vorauszuſetzen, wie ſich aus der Entzweiung (Beſtimmtheit) als b e ſt i m m t e und u n b e ſt i m m t e Einheit zurückzunehmen, durch die Beziehung der Entzweiung als Form auf das eine Weſen, das als Sein d a ſ ſ e l b e iſt v o r, wie n a ch ſeiner Entzweiung und Selbſtoffenbarung.

Aus dieſem Janusgeſichte der Identität erklärt ſich auch, wie bald die eine Hälfte auf Koſten der andern, und umgekehrt geltend gemacht werden könne, wie beide ſich auch geſchichtlich geltend gemacht haben. Bald hat man die Identität (die Ichheit des Denkgeiſtes) als das Bleibende im Wechſel (und dem Wechſel gegenüber) aufgeſtellt, ohne zu bedenken, daß jener Wechſel, inſofern er dem Bleibenden ſelber zugehört, das Bleibende ſelber trifft, weil das Bleibende eben das Entzweite (weil ſeine eigene Differenzirung) iſt und bleibt.

Bald hat man die Identität den Wechſel a l s ſ o l ch e n genannt, eben weil dieſer, einmal eingetreten, nicht mehr rückgängig werden könne, wohl aber ein fortſchreitender und fortwährender ſein und bleiben müſſe. D o r t aber hat man eben ſo die Identität als eine f a l ſ ch e und u n e i g e n t l i ch e affirmirt, wie h i e r dieſelbe als etwas a n ſ i ch F a l ſ ch e s und U n w a h r e s negirt.

Der Identitätsgedanke als ſolcher iſt nur möglich und wirklich durch eine Beziehung des Seins für ſich auf ein Sein an

ſich — durch die Beziehung eines Sich wiſſenden Seins, auf Sich als Sein, ohne, weil vor dem Wiſſen — durch die Beziehung eines Zuſtandes auf das Princip, das zwar der ausſchließliche Träger iſt, aber nicht die ausſchließliche Cauſalität deſſelben.

Hat es nun mit dem aufgeſtellten Inhalte des Identitätsgedankens ſeine Richtigkeit, ſo läßt ſich auch nach ihr der Vorwurf beurtheilen, den der Supranaturaliſt Hegeln macht. Als Grund nämlich von dem Mißgriffe, daß er den zweiten Gegenſatz (von Sein und Nichts) nicht in lebendiger Beziehung auf den erſten Gegenſatz (von Wiſſen und Nichtwiſſen) erhalten habe, wird angeführt „die Verlockung von einer Einheit, die ſich ſcheinbar zerlegen ließ in Sein und Nichts, und die ihm zugleich einen objectiven Anfang darbot und ſich überdies noch als eine reine Einheit geltend machen ließ.“

Wie kann denn aber da von einer Verlockung die Rede ſein, wo das Ich (der ſelbſtbewußte Geiſt) ſich nothwendig für dieſen Zuſtand ſeiner Beſtimmtheit als ein Unbeſtimmtes vorausſetzen muß, weil es findet, daß es für die Aufhebung der frühern Unbeſtimmtheit durch den Eintritt der Beſtimmtheit nicht auf ſich allein angewieſen iſt?

Iſt aber dies der Fall, ſo läßt ſich auch nicht von einer ſcheinbaren Zerlegung reden. Ein unbeſtimmtes, weil unaufgeſchloſſenes Etwas, iſt ſo gewiß, als es andrerſeits (in der bloßen Beſtimmung zur Beſtimmtheit als ein bloß Beſtimmbares) vor der Beſtimmtheit auch Etwas nicht iſt, nämlich ein noch nicht Beſtimmtes (durch ſich und durch Anderes); kurz es iſt Poſitives, behaftet mit einer Negativität. — Die Zerlegung wäre freilich eine irrige, wenn das Sein als ſolches ſchlechthin dem Nichts als einem Nichtſein gleichgeſetzt würde — 1 = 0. Der Verfaſſer iſt ja ſelber ſo honett, irgendwo zu geſtehen: man dürfe Hegeln, als einem Denker, keinen Unſinn in ſeinen Aeußerungen zutrauen. Obige Gleichung aber wäre ein ſehr großer, weil aus einer Einheit, als Nullität, doch ein factiſches Daſein entwickelt werden ſollte.

Aus Nichts (aber — ſagt Claudius) wird Nichts;
Das merk' Dir wohl,
Wenn aus Dir was werden ſoll!

Ferner iſt der Anfang mit der unbeſtimmten Einheit auch nicht ein bloß ſcheinbarer, objectiver Anfang, eben weil jene Einheit (als eine reine Einheit von Hegel verſtanden) über die ſubjectiven nicht bloß, ſondern auch über die objectiven Glieder des Gegenſatzes hinausfällt, weil ſie erſt in dieſen beiden Sphären des Daſeins ihre volle Beſtimmtheit gewinnt. Auch hat Hegeln nie einfallen können, die Einheit des Gegenſatzes von Sein und Nichts, ohne alle Relation auf das Wiſſen, feſtzuhalten bei ſeiner Behauptung, daß alles Wiſſen ein vermitteltes ſei, und folglich das Sein ohne Vermittlung (im Wiſſen), d. h. ein Sein an ſich, vorausſetze, das aber, um als Anſich ſich zu wiſſen, nur durch die Vermittlung (im Wiſſen), durch ſein Fürſich, dahin gelangen könne. Hegeln iſt alſo ſo wenig, als dem Verfaſſer, entgangen, daß die Affirmation ſich nur innerhalb des ſubjectiv erkannten Seins einſtellen könne, und daß das wiſſende Subject ſich ſeines Wiſſens nicht zuerſt in der Form der Affirmation bewußt wird, verſteht ſich, wenn unter dieſer bloß der Gedanke vom Sein an ſich (wie der Supranaturaliſt will) verſtanden werden ſoll. Dieſer Gedanke aber galt Hegeln noch nicht als die eigentliche Affirmation, ſondern als urſprüngliche Negativität des Poſitiven, die, abermals durch Negation aufgehoben, erſt zur eigentlichen Affirmation deſſelben Poſitiven ſich erhebt.

Der Gedanke vom Sein an ſich iſt alſo auch bei Hegel durch den Gedanken vom Sein für ſich (nicht aber das Sein an ſich als ſolches, vom ſubjectiven Gedanken) vermittelt, auch nicht umgekehrt, der Gedanke vom Fürſich, vermittelt durch den Gedanken vom Anſich. Allein jener Gedanke iſt von dieſem nicht zu trennen, jener folgt mit dialectiſcher Nothwendigkeit dieſem auf der Ferſe nach, und macht ſeinen Inhalt (das Anſichſein) als das Prius alles Sichdenkens (Wiſſens)

in der Zeit geltend. In dieſem Prozeſſe alſo kann der tiefſte und verborgenſte Fehler Hegels nicht liegen; vielmehr ſcheint es der Fehler des Supranaturalismus zu ſein, daß jener innere Vorgang ſeine Faſſung transſcendirt, vermöge welcher ein der Zeit nach ſpäter ins Bewußtſein eingetretenes Moment ſeinen Inhalt oder Gegenſtand ſich ſelber vorausſetzen müſſe, ſo daß das Secundäre im Wiſſen zugleich das Primäre im Sein iſt.

Hätte aber unſer Supranaturaliſt darin einen Mißgriff Hegels wenigſtens geahnet, daß er jene reine Einheit (das Sein und Nichts) dem Geiſtes= und dem Naturleben als gemeinſames Princip angewieſen, ſo hätte er jenen auch als die Folge von einem frühern Mißgriffe gefunden, davon nämlich: daß er den Geiſt (in der Totalität ſeines Daſeins) als die Subjectivität der Natur, und die Natur (in der Totalität ihrer Veräußerung) als die Objectivität des Geiſtes behandelte. — Er hätte ſich dann weiter fragen können: was aber kann hiervon die Quelle ſein?

Hat Hegels Analyſe des Selbſtbewußtſeins (der Denkthätigkeit des Menſchengeiſtes) je ein anderes Reſultat abgeworfen, als dies: daß es in der Bildung der Begriffe ſeine untere, in der Bildung des Begriffs vom Begriffe aber ſeine höhere Thätigkeit entfalte? Wer aber glaubt, mit dieſer Entdeckung dem Menſchengeiſte ſein Adelsdiplom entziffert zu haben, der hat nie an ſich die Frage geſtellt: ob daſſelbe Princip, das in der Begriffsbildung ſich bethätigt, für ſich allein ausreiche, den Begriff zum Begriffe ſeiner ſelbſt zu ſteigern, und hierdurch den Gedanken zu gewinnen, daß ſowohl dem ſubjectiv=formalen, als objectiv=realen Allgemeinen, als Erſcheinungsweiſen, ein reales Subſtrat, als gemeinſames Sein zu Grunde liegt?? — Denn er würde ſonſt ſehr bald gefunden haben, daß der Begriff, als ſolcher, zuvor ſich ſelber objectiv werden müſſe, um von ſich als Begriff abermals den Begriff zu gewinnen. Wozu aber dieſe wiederholte und geſteigerte Objectivirung — da das Princip der Begriffsbildung in der formalen Sphäre der letztern eben ſo ſeine Verinnerung oder

Subjectivität, wie in der realen ſeine Veräußerung oder Objectivität erlebt hat? und da es hier eben ſo von ſich, wie dort zu ſich kommt, ſo hat es in beiden Momenten auch ſeine urſprüngliche Beſtimmung erreicht, die nur in der Subjectobjectivität ſeiner ſelbſt beſtehen kann.

Man kann dagegen einwenden, daß der Gedanke des formal Allgemeinen ja eben nur das Gemeinſame in allen Erſcheinungen, als ſolchen, zum Gegenſtande habe, und daher ſelber nichts Beſſeres ſei, als der vereinfachte Exponent der Erſcheinungen ſelber, hiermit aber noch nicht bezogen werde auf das Sein, als gemeinſame Wurzel vor und in allen Erſcheinungen.

Sehr richtig. Dieſe Wurzel aber iſt als ſolche, als numeriſch-reale Einheit, nicht mehr vorhanden, wohl aber in der Bruchform der Einheit und in der progreſſiven Steigerung ihrer Theile, die mit dem Anſatze des Sinnenlebens ſich in zwei Hemisſphären gliedern. Um aber dieſe Bruchform als ſolche zu denken, müßte nothwendig auch die Einheit als Vorausſetzung derſelben ſich denken. Dieſer aber iſt es vor der Zerſpaltung ſchlechthin unmöglich, weil ſie vor dem Denken nicht denken kann. Nach der Zerſpaltung aber iſt ſie die Einheit (die Monas) nicht mehr, und kann auch deßhalb den (ihr jetzt möglichen und wirklichen) Gedanken nicht zur beſprochenen Beziehung bringen, und hiermit auch nicht zum letzten Verſtändniſſe des Begriffs (im Begriffe ſeiner ſelbſt) gelangen.

Der Begriff vom Begriffe wird demnach ſo gewiß einem andern Principe zu vindiciren ſein, als jener factiſch vorhanden iſt, und die Entzweiung jenes Principes, dem der Gedanke vom Begriffe als Eigenthum gehört, wird zugleich von der Art ſein, daß ſie keine Zerſpaltung ſeines realen Weſens iſt, wodurch es zugleich im Stande iſt, ſich aus der Entzweiung als reale Einheit zurückzunehmen, d. h. ſich als Sein und Wurzel der Erſcheinung zu denken, zu wiſſen, d. h. nicht bloß im Begriffe, wie das Naturindividuum, ſondern in der Idee zu ſich zu kommen, und dadurch erſt ſich in den Stand zu ſetzen:

aus jedem Convolute von Erſcheinungen die Wurzel zu ziehen, und demnach auch das Begriffsleben auf ſeine Idee zurückzuführen, d. h. jenes als das Bewußtſein des Naturprincips zu verſtehen. In der Confundirung alſo des Natur- und Geiſtesbewußtſeins, und hiermit der Idee und des Begriffs, wäre der tiefſte und verborgenſte Fehler Hegels zu ſuchen. In dieſen Schacht aber hat ſich unſer Supranaturaliſt noch nicht verſteigen können, ſo lange er unter der Aufhebung des Dualismus die Vereinerleiung des Geiſtes und der Natur verſteht und dieſe zum Immergrün der Speculation zählt. Aus dieſer Oberflächlichkeit erklärt ſichs auch: wie er dem Begriffe keine objective Realität vindiciren mag. Dieſe Weigerung aber kann nur dem einfallen, der mit dem Begriffe des Begriffs nichts anzufangen weiß.

In der bisherigen Unterſuchung über die Identität ſtellt ſich auch eine Dreiheit von Momenten heraus, ohne eben dieſelbe zu ſein, welche unſer Supranaturaliſt aufgeſtellt und ſogar der Hegel'ſchen Trias gleichgeſtellt hat. — Das Erſte iſt das unbeſtimmte Sein, als reale Einheit (Monade). Das Zweite iſt das beſtimmte Sein (Daſein) als formale Entzweiung. Das Dritte iſt Selbſtbewußtſein, als Verbindung der früheren Momente, mittelſt Wechſelbeziehung beider. Vergleichen wir aber nun beide Ternare miteinander, ſo ergiebt ſich zuerſt: daß jene reale Einheit noch keine Syntheſe vom Wiſſen und Erſcheinen (Wiſſen und Sein), noch weniger ein Geſetztſein des Centrums (Geiſtes) von der Natur-Peripherie zu nennen iſt. Als eine Poſition von dieſer muß wohl jedes Naturindividuum gedacht werden, folglich auch der Menſch, ſoweit er Naturweſen iſt. Als dieſes aber iſt er noch kein Geiſt, und kann auch als jenes nie Geiſt werden. Wenigſtens hat der Verfaſſer bisher viel zu viel unterlaſſen, um ſeiner Anſicht Eingang zu verſchaffen, daß der Menſch als Geiſtweſen ſchlechthin nichts Anderes ſei, als die geſteigerte Subjectivität der Mutter Natur, wie ſie jene ſchon mit der Sinnesformation in der animaliſchen Lebensſphäre begonnen. Sollte aber das unbeſtimmte

Sein den Namen einer primitiven Syntheſe anſprechen, ſo kann das Wiſſen in ihr (als Gegenſatz zum Erſcheinen oder Sein) nur als die Urbeſtimmung des Seins zum Wiſſen aufgefaßt werden, keineswegs aber als realiſirte Beſtimmung, als factiſches Wiſſen.

Ferner: daß die Analyſe (Entzweiung) allerdings eine Vermittlung, aber nichts weniger als eine ausſchließliche Selbſtvermittlung ſei. Dieſe letztere wäre freilich von nichts weiter, als von der erſten Syntheſe, abhängig. Eine Vermittlung, die nicht Selbſtvermittlung ſchlechthin iſt, wird außer jener Syntheſe (im obigen Sinne) noch von etwas Anderm abhängig ſein, nämlich von der Einwirkung eines ſelbſtbewußten Daſeins, für welchen differenzirenden Einfluß dem unbeſtimmten Sein, zur Erreichung ſeiner (nächſten) Urbeſtimmung, eben ſo eine Empfänglichkeit (Receptivität), wie eine Rückwirkſamkeit (Reactivität) zuerkannt werden muß. Demzufolge iſt auch die eingetretene Vermittlung ſelber nichts Anderes, als die Polariſirung des Seins in die factiſche Receptivität und Reactivität (Reception und Reaction), oder in Vernunft- und Frei-Thätigkeit. Auch läßt ſich der zu differenzirende Factor als ein Nichtidentiſches auffaſſen, wenn zuvor der differenzirende Factor als ein Identiſches gedacht wird. Denn jener iſt noch ohne, dieſer aber iſt ſchon mit Selbſtbewußtſein gegeben. Soll aber unter jener Bezeichnung verſtanden werden, daß der Geiſt von der Natur differenzirt werden könne, ſo iſt ſie zu verwerfen und gegen den Satz auszutauſchen: daß Gleiches nur von Gleichem (der Geiſt nur vom Geiſte) aus dem Sein ins Bewußtſein überſetzt werden könne.

Endlich ergiebt ſich: daß die zweite Syntheſe im eigentlichen Sinne die erſte zu nennen iſt, inſofern nämlich jene die realiſirte Urbeſtimmung des Seins iſt, indem ſich dieſes jetzt auch als Sein denkt (weiß), und zwar mittelſt der Beziehung der Entzweiung ſowohl auf ſich, wie auf ein Anderes, als die cauſalen Coefficienten ſeines neuen Zuſtandes (des Selbſtbewußtſeins).

Unſer Supranaturaliſt hat von der zweiten Syntheſe eine andere Anſicht als wir. Er behauptet zwar mit uns, daß die erſte noch kein Bewußtſein ſei, daß dieſem die Analyſe voran- gehen müſſe als Entzweiung der erſten in ſich, indem das Sub- ject ſich als Object ſetze und dadurch ſich erſt als Subject erkenne. In der erſten nämlich werde das Subject geſetzt als Sein; in der zweiten ſetze das Subject ſich ſelber als Erſcheinen. Dort ſei bewußtloſes Erſcheinen (für das ſpätere Erſcheinen): hier ſei bewußtes Erſcheinen — als Ich. Dort werde das Sub- ject geſetzt — paſſiv und objectiv; hier ſetze ſich das Subject ſelber — activ und ſubjectiv. Kurz: das Subject werde zum ſubjectiven Sein — zum Wiſſen, und zwar zum un- mittelbaren Wiſſen — zum Ich. Ihm gilt auch dieſes letztere nur als ein Wiſſen, das ſeine Vermittlung noch nicht weiß, auch nicht wiſſen kann, weil ſonſt das Wiſſen urſprüng- lich (unmittelbar) die Analyſe wiſſen müßte, wo doch dieſe die erſte in die zweite Syntheſe als Bewußtſein erſt überführt, und dieſes Reſultat unmöglich vor dem Reſultate wiſſen kann.

Aus der ganzen Darſtellung erhellet, daß die drei Mo- mente, in denen ein individualiſirtes Naturſein zum Bewußtſein kommt, confundirt ſind mit den drei Momenten, in denen der Geiſt ſein Selbſtbewußtſein erreicht. So läßt ſich ohne Weite- res von einem thieriſchen Individuum ſagen: daß es als Sub- ject geſetzt ſei (ſo paſſiv und objectiv, wie als Sein und Er- ſcheinen), indem es urſprünglich mit ſeinen geſchlechtlichen Er- zeugern der ſubjectiven Sphäre des Naturlebens angehört. Es iſt auch ein Sein, weil es nicht ohne Subſtanz der Geſammt- natur iſt, die ſich ja eben in ihm beſondert hat. Es iſt ein Erſcheinen, in Bezug auf ſeine Erzeuger, die in ihm, als gemeinſamem Producte, ihre geſchlechtlichen Gegenſätze ausgegli- chen haben, wenn auch ohne es ſelber zu wollen und zu wiſſen. Es iſt Subject, weil es Sinnesweſen iſt, ohne von die- ſem noch einen Gebrauch gemacht zu haben, oder auch nur ma- chen zu können (wie der Hund, der blind geworfen wird). — Es läßt ſich von ihm ferner ſagen: daß das thieriſche

Individuum ſich ſelber ſetze (oder wie der Verfaſſer ſagt. ſich gleichſam ſelber gewinne), als bewußtloſes Erſcheinen zum bewußten Erſcheinen werde, inſofern mit dem Gebrauche der Sinne auch ſeine Verinnerung (die zugleich eine der Mutter Natur ſelber iſt) anhebt und in der ſchematiſirenden Einbildung abläuft.

Man kann auch dieſen ganzen Vorgang ein Wiſſen, ja ein unmittelbares Wiſſen, nennen. Es iſt jener eben die Art und Weiſe, wie die Natur ihr Bewußtſein durchſetzt. Ihr gehört ja das Auge ſo gut, wie der Gegenſtand für daſſelbe, und das dynamiſche Band beider — das Licht.

Die Mutter Natur iſt es alſo, die ſich ſelber anſchaut, wenn das thieriſche Auge in die Natur hinausſchaut. Aber man kann deßhalb noch nicht ſagen: daß in derlei Wiſſen und Schauen das Naturſubject zum ſubjectiven Sein werde, wenn darunter verſtanden werden ſolle, daß das früher bewußtloſe Subject und Sein ſich jetzt als Subject und als Sein wiſſe, oder mit den Worten des Verfaſſers: daß das Subject ſich als Subject erkenne. Solch ein Subject verdiente freilich den Namen Ich, und würde ſich dieſen auch ohne weitere Umfrage ſelber beilegen.

Solch einem Subjecte aber darf vor Allem ſeine Objectivität nicht in der Sphäre der Außenwelt ausſchließlich angewieſen werden, oder — mit dem Verfaſſer zu reden — in der Sphäre des Nichtidentiſchen. Denn kann das Subject ſich nur als Identiſches ſetzen (d. h. ſich als Subject erkennen, oder ſich als Ich ſetzen) in der Relation auf das Nichtidentiſche außer ihm; ſo iſt ſein ſubjectives Erkennen immer nur an die Objectivität außer ihm angewieſen, und jenes kann hiermit nie ſich ſelber als ſolches objectiv werden, d. h. nun und nimmer den Gedanken von der Subjectivität als ſolcher — abgeſehen von der äußern Objectivität — erringen.

Zum eigentlichen Wiſſen, zum Selbſtwiſſen als Ich-Gedanken, gehört mehr als Subject ſein und ſubjectives Denken; ſondern dieſes letztere muß ſich ſelber denken, ſich

ſelber objectiv werden, aus welcher Objectivirung ſich das frühere Subject nothwendig in höherer Weiſe zurückgewinnen wird. Subject iſt ein Ding ſchon durch ſeine Beziehung auf ein anderes und deſſen auf ſich ſelber.

Das Subject aber erkennt ſich erſt als Subject, wenn es jene Beziehung ſelber als ſolche ſich gegenſtändlich macht, wozu vor Allem gehört, daß es ſich über alle factiſch eingetretene Beziehung frei erheben könne, und nicht das bloße servum pecus derſelben ſei.

Die Anſicht unſeres Supranaturaliſten von der zweiten Syntheſe wirkt nun auch auf ſeine Anſicht von der erſten zurück, kann uns aber nicht vermögen, unſere Bemerkung über jene zurückzunehmen. Er ſagt: „Wenn Bewußtſein (Wiſſen) = ſubjectives Sein iſt, ſo iſt Sein (Nichtwiſſen) = objectives Wiſſen.

Wir aber müſſen hier fragen: wie er das Sein als objectives Wiſſen anſetzen könne, da doch das Sein den Gegenſatz zum Wiſſen (Bewußtſein) bilden ſoll, folglich ein Nichtwiſſen ſein muß.

Freilich — hat es mit dem Sein als Nichtwiſſen einerſeits, und doch wieder objectiven Wiſſen andrerſeits — ſeine Richtigkeit, ſo kann der Verfaſſer allerdings von ſeiner erſten Syntheſe ſagen: ſie ſei die unmittelbare des Identiſchen und Nichtidentiſchen, und doch wiederum von dieſer ausſagen: ſie ſei noch kein Bewußtſein. Und ſagen wir dazu Amen, ſo hören wir wieder: unſer Bewußtſein ſei eine unmittelbare Syntheſe des Identiſchen und Nichtidentiſchen.

Das objective Wiſſen wird daher nur in einem ganz uneigentlichen Sinne zu nehmen ſein, etwa als ein objectives Moment, mit der Beſtimmung, in ein ſubjectives umzuſchlagen; und als jenes Moment läßt ſich ohne Weiteres das ganze Zeugungsſtreben der Natur auffaſſen, nämlich als die objective Einleitung zur ſubjectiven Ueberzeugung der Natur, die ſie im Gattungsſchema (Begriffe), als dem Nachbilde vom Vorbilde im Gattungsleben, auch durchſetzt.

Eine andere Conſequenz, die der Verfaſſer zieht, iſt dieſe: wenn Bewußtſein = ſubjectives Sein, ſo iſt Nichtbewußtſein (Nichtwiſſen) auch = Nichtſein. Iſt aber dies, ſo liegt auch im Bewußtſein zugleich das Zeugniß vom Nichtſein, wie vor der Geburt, ſo nach dem Tode; folglich kein Zeugniß für die (ſogenannte) Unſterblichkeit nach dem Tode.

Und wir müſſen auch hier unſerm Supranaturaliſten ganz recht geben: vorausgeſetzt, daß er unter jenem Bewußtſein nicht das Denken des Geiſtes, ſondern bloß das Denken des thieriſchen Individuums verſteht; denn dieſes hat als ſolches auf gar keine Unſterblichkeit Anſpruch zu machen, da ſeine und aller gemeinſame Mutter ihre Unſterblichkeit in der ſubjectobjectiven Gattung durchſetzt, d. h. in der Relativität des Vorſtellens zum Vorgeſtellten, ohne daß ſie ſelber jene als eine Relation weiß, noch wiſſen kann; ſo lange ihre Kinder Ignoranten bleiben.

Endlich nennt der Verfaſſer die Analyſe in Verbindung mit der zweiten Syntheſe, das Vollziehungsmoment, oder das Moment der wirklichen Exiſtenz (des unmittelbaren Seins), und deßhalb auch die Baſis aller Realität.

Darauf gründet er ferner die Behauptung: unſer Bewußtſein ſei ein doppeltes, oder eines mit doppeltem Gebiete, nämlich: Bewußtſein der poſitiven Beſchränktheit mit dem Gebiete der Realität, Bewußtſein der negativen Unendlichkeit mit dem Gebiete der Dichtung. Unter jener verſteht er die unmittelbare Gebundenheit des Wiſſens (des Setzens des Ichs) an den Moment der wirklichen Exiſtenz. Unter dieſer verſteht er die bloß mittelbare Gebundenhet des Wiſſens an jenen Moment. Und nur jener Gebundenheit, nicht aber dieſer legt er die eigentliche Realität bei. Wie ſo?

Das Subject nämlich, das ſich im Vollziehungsmomente erſt als Ich geſetzt hat, kann dieſen Act ins Unendliche nach vor- und rückwärts wiederholen, abſehend hierbei von der factiſch gegebenen Gebundenheit des Wiſſens an das Erſcheinen

(des Identiſchen an das Nichtidentiſche), und nur im Allgemeinen bloß jene Angewieſenheit (Relativität) berückſichtigend.

In dieſem ganzen Raiſonnement für die Unendlichkeit ohne Realität liegt abermals ein Beweis für unſere Behauptung, daß unſerm Supranaturaliſten die Ichheit für nichts Edleres gilt, als die ſubjectivirte Individualität der Natur, weil er dem Ich, als einem Subjecte, durchaus ſeine Objectivität nur außer ihm, nie aber in ihm eigentlich anweiſt, indem es ihm gar nicht einfällt, dem Ich (als realen Subjecte) ſeine Selbſtobjectivirung in den Momenten ſeiner eigenen Entzweiung, als einer Polariſirung, anzuweiſen.

Aus dieſer Ignoranz folgt freilich die Anſicht, daß das Ich ſich ins Unendliche nach vor- und rückwärts ſetzen könne, die aber durchaus leer iſt, ſo lange es ausgemacht bleibt, daß das Subject, ſich als Ich ſetzend, zugleich ſich als gewordenes Ich, d. h. als wiſſend-gewordenes ſetzt, folglich dieſem zweiten Zuſtande einen erſten des Seins ohne Wiſſen (als Sein an ſich) vorausſetzt. Sein an ſich aber iſt nicht gleichbedeutend mit Nichtſein, ſondern bloß mit Nichtfürſichſein.

Es ſoll hiermit von unſerer Seite keineswegs in Abrede geſtellt werden, daß Jemand ſein Sichdenken (das Setzen ſeines Ichs) als Moment zu einer unendlichen Reihe ausdehnen kann; ſolch einem phantaſiereichen Unternehmen aber muß eben ſo alle Realität abgeſprochen, wie die negative Unendlichkeit zugeſprochen werden; mit der Unendlichkeit aber, die dem Ichgedanken des Geiſtes zukommt, hat jene nichts als das Wort gemein.

Dieſe iſt für den Geiſt eine poſitive, und beſteht darin, daß ihm keine Macht im Himmel und auf Erden ſeine Ichheit und Perſönlichkeit, dieſe weſentliche Form, rauben kann und wird, ohne ſein Weſen ſelber zu vernichten; daß aber der Gedanke an ſolch eine Vernichtung ein Ungedanke und alles Undankes tiefſte Wurzel iſt. Und warum? Weil der Geiſt im Wiſſen ſeiner, als eines endlichen (beſchränkten und bedingten) Seins — den Unendlichen (als unbeſchränktes und unbedingtes Sein)

mitdenken muß, der da gewußt hat, was er that, als er Sein und Weſen ſetzte, mit der nächſten Beſtimmung, ſich als dieſes offenbar zu werden, und hierin den Unendlichen ſelber mit zu offenbaren, als den, der in jener Setzung auch für den Geiſt hat offenbar werden wollen.

Des Unendlichen Offenbarung aber iſt ein Wort mit Ja und Amen, nicht bloß für Heut und Morgen — ſondern in Ewigkeit. Wir müſſen daher unſere Gegenbemerkungen über die erſte Hälfte des II. Abſchnittes mit einem ganz andern Grundgeſetze unſeres Selbſtbewußtſeins und unſeres Philoſophirens ſchließen, als der Supranaturaliſt. Wir müſſen ſein Grundgeſetz: „Ich ſetzt ſich als identiſch nur — in Beziehung auf ein Nichtidentiſches — Ich kann ſich gar nicht ſetzen, wenn es ſich nicht als Identiſches mittelſt jener Beziehung ſetzt" — in das Grundgeſetz umſetzen: der Geiſt (als Sein) wird Selbſtbewußtſein (Denken ſeiner als Sein), nur durch einen ſelbſtbewußten Geiſt — und nur dadurch, daß er den Eindruck (als Product der Ein- und Gegenwirkung) auf die cauſalen Factoren, als Coefficienten, bezieht.

Auch hinzuſetzen müſſen wir noch die Bemerkung, daß es zweierlei iſt, zu ſagen: Ich ſetzt ſich als Identiſches (als Ich), und zu ſagen: der Geiſt ſetzt ſich als Ich. Der Vorgang, der mit jenem Satze bezeichnet wird, hat den Inhalt des letzteren zur nothwendigen Vorausſetzung. Der Geiſt muß ſich als Geiſt gefunden haben, ehe er dieſen einfachen Fund in die Momente ſeines reichen Inhaltes auseinanderlegen und ihres Gehaltes inne werden kann. Dort iſt Selbſtbewußtſein, hier Theorie deſſelben; das Subject von beiden aber iſt der Geiſt allein — und nun und nimmer die Natur, auch nicht als in ihrer höchſten Steigerung zur ſubjectiven Individualität.

Wenn nun aber unſer Supranaturaliſt kein edleres Bewußtſein kennt, als das der Natur, welchem als ſolchen alle Transſcendenz ins Ueberſinnliche durchaus abgeſprochen werden muß, da dem Begriffe, als ſolchem, nicht einmal das Unſinnliche (das Sein als Princip des Erſcheinens)

zugänglich iſt; wie wird er es nun anfangen, uns begreiflich zu machen, daß der Menſchengeiſt nichts deſtoweniger zum Gedanken des Jenſeits, Gottes als des Ideals (ohne alles Werden) gelange?

Und ſo ſtänden wir bei der zweiten Unterabtheilung dieſes II. Abſchnittes, die uns nicht ohne Aufſchluß laſſen wird, wie ſie ſich auch vor Allem mit der Beſtimmung des Verhältniſſes befaßt, in welchem der Gottesgedanke zum Bewußtſein ſteht — ob jener nämlich ein Product der Organiſation des letztern ſei (und außer dem Bewußtſein ein Vacuum, nach Hegel) oder nicht, und hiermit ein Reales — außer dem Bewußtſein.

Das Verfahren ſelber hat eine negative und poſitive Seite. Jene befaßt ſich mit der Widerlegung der Hegel'ſchen Behauptung; dieſe befaßt ſich mit dem Rechte des Supranaturalismus, das Jenſeits als ein Nothwendiges geltend zu machen (ſelbſt bei der Anerkennung einer nothwendigen Aufhebung des alten Dualismus in eine innere Einheit).

Als Einleitung hierzu wird die Hauptfrage aufgeſtellt: ob die Philoſophie über die Gränzen (des Bewußtſeins und Erſcheinens) hinausgehen dürfe, um die Realität von Objecten jenſeits jener Gränzen zu begründen?

In der Beantwortung wird die Kantiſche Unterſuchung wieder vorgenommen, jedoch um ſie zu berichtigen, und dies gilt vorzüglich von dem Momente in jener, das ſich mit dem Poſtulate der practiſchen Vernunft beſchäftigte; und ſo beginnt die poſitive Begründung des Jenſeits, die ſich wieder theils um den Begriff des Intereſſes, theils um den des Wunders dreht. Dort wird nämlich gezeigt, daß das Recht zu poſtuliren in einem Intereſſe für das jenſeitige Object liege. Da aber das Verhältniß jenes zu dieſem aufgeſtellt wird als das zwiſchen Negativem und Poſitivem, ſo entſteht die Frage: wie kommt das Subject zu ſolch einem Intereſſe? Und die Antwort iſt: durch unmittelbaren Verkehr des Subjectes mit

dem abſoluten Geiſte, und zwar dadurch, daß der abſolute Geiſt (das abſolut Identiſche genannt) ſich als das Anregende innerhalb der geſammten Nichtidentität ſetzt für das Subject und für die Setzung ſeiner als eines Identiſchen. Die Syntheſe, die hier das Subject (als Identiſches) mit dem Objecte (Abſolut-Identiſchen) eingeht, iſt eine unmittelbare im Momente der wirklichen Exiſtenz, d. h. ein Wunder.

Nur auf dieſe Weiſe gewinnt die Philoſophie den Begriff von einer unmittelbaren Offenbarung Gottes, wie ſolcher bereits in der Schrift und in der Kirchenlehre gegeben iſt, und welcher zugleich der Begriff vom Wunder (miraculum) iſt.

Nach dieſer Erörterung bleibt freilich nichts mehr übrig, als eine Antwort auf die Capital-Frage: wie kommt der Gedanke von Gott, als abſolutem Geiſte, ins Geſammtbewußtſein der Menſchheit, da nämlich in dieſem (wie geſagt) urſprünglich nichts liegen kann, als die Beziehung des Identiſchen aufs Nichtidentiſche mit ihren Reſultaten, nämlich: der poſitiven Beſchränktheit (mit objectiver Realität); der negativen Unendlichkeit (ohne objective Realität)? —

Und die Antwort lautet: durch Tradition von Außen. Hiermit kehrt zugleich das Ende dieſes Abſchnittes in ſeinen Anfang zurück, nämlich als Antwort auf die dort geſtellte erſte Frage: ob Hegels Religion bloß ſubjective Erſcheinung (ohne objective Realität) ſei? und auf die zweite: ob alles Endliche im Unendlichen aufgehoben ſei?

Und wenn ſchon früher zur Antwort gegeben wurde: „Daß das Unendliche ſelber nur das objectiv Endliche ſei,“ ſo heißt es jetzt, das Unendliche — die Identität alles Nichtidentiſchen, iſt nur Reſultat des reinen Denkens — (verſteht ſich in allen Subjecten, die mit dem objectiv Nichtidentiſchen zur Totalität des Endlichen [Welt] gehören), und als ſolchem kommt ihm eine objective Realität zu, kurz: Hegel hat für ſeinen Gott nichts in Anſpruch genommen, als eben nur die ſubjective Seite des Bewußtſeins. So viel als gedrängte Ueberſicht des Gedankenkenlaufs in der zweiten Unterabtheilung. Zur Einleitung in die

Beurtheilung der einzelnen Hauptpuncte muß Referent folgende Berichtigung voranſchicken.

Unſerm Supranaturaliſten gilt alſo die negative Unendlichkeit theils als Form des ſubjectiven Bewußtſeins, theils als Receptivität für das Jenſeits als poſitive Unendlichkeit. Dieſe aber, heißt es, iſt nicht zugleich unmittelbar mitgegeben in jener Form, wohl aber mitbedingt in unmittelbarer Offenbarung des Jenſeits. Nur wenn dieſe (auf die angebliche Weiſe) eintritt und zu jener ſubjectiven Unendlichkeit hinzutritt, kommt eine unmittelbare Syntheſe (realer Exiſtenz) zu Stande, und dieſe iſt eben das urſprüngliche Gottesbewußtſein im Menſchen, das hiermit vom Jenſeitigen ſelber ausgeht.

Nach dieſer Darſtellung fällt offenbar der Accent in der Reconſtruction des Gottesgedankens nach ſeinem ſubjectiven Elemente, auf die negative Unendlichkeit.

In derſelben Darſtellung S. 128. ſtellt ſich aber noch eine andere Form jener an die Seite.

Es iſt der Gedanke vom Identiſchen in allem Nichtidentiſchen, der ebenfalls ſich als Gottesgedanke geltend macht, inſofern Gott als das Identiſchgedachte aufgeſtellt wird.

Es frägt ſich demnach, wie dieſe Form zu jener ſich verhalte, und welchen Antheil jede von beiden an dem eigentlichen Gottesbewußtſein, als unmittelbarer Syntheſe, habe; da wir doch unmöglich den einen Gedanken identiſch mit dem andern anſetzen können. Die unendliche Reihe nach vor- und rückwärts, die durch jene Wiederholung des Actes effectuirt wird, in welchem das Subject ſich identiſch (als Ich) ſetzt, iſt doch gewiß ein Verſchiedenes von dem Gemeinſamen (Identiſchen) in allem Nichtidentiſchen (Mannigfaltigen) mit und ohne Beziehung deſſelben, als eines Gedankens auf etwas Gedachtes außer ihm. — Es wird uns erlaubt ſein, da ſich von jener Verhältnißbeſtimmung in der Darſtellung des Verfaſſers nichts vorfindet, jene nach den vorliegenden Momenten ſelber zu verſuchen; wir ſagen daher: das Moment der negativen Unendlichkeit wird ſich

zu dem der Identität in allem Nichtidentiſchen verhalten, wie das Posterius zu ſeinem abſoluten Prius, oder — wenn dieſes als Subject angeſetzt wird, ſo iſt das Posterius als das Prädicat zu faſſen, welches das Prius ſich ſelber beilegt, weil dieſes ſich ſelber dazu gemacht hat in der Welt. Nach Kantiſchem Vorgange ließe ſich auch das Prius zum Prädicate (als Unbeſtimmtes) erheben, das in der unendlichen Reihe von Subjecten und Objecten (identiſchen und nichtidentiſchen) ſeine Selbſtbeſtimmtheit durchſetzt.

Soviel als Verhältnißbeſtimmung der beiden Formen im denkenden Subjecte. Und nun können wir erſt weiter gehen und fragen: ob dieſe Formen verändert (oder gar vernichtet) werden, durch den Eintritt der äußern Offenbarung? Die Antwort kann nur günſtig ausfallen für die Formen. Die Geſetzeserfüllung wird auch in dieſem Falle keine Geſetzesaufhebung als Vernichtung ſein.

Iſt aber dies, nun ſo kann der Supranaturalismus das Verhältniß des geoffenbarten Gottes zur Welt nicht anders denken, als ein Weltwerden Gottes, und der Welt zugleich, als einer Gott werdenden. Die werdenden Geiſter ſind alſo zugleich werdende Götter, inſofern als ſie an ſich ſchon Geiſt ſein müſſen, um Geiſter zu werden. Sie ſind Geiſter vom Geiſte, der da allein Geiſt iſt, ohne alles Werden.

Unter dieſer Vorausſetzung aber wird der Supranaturaliſt ſchwerlich die Frage lange hintanſetzen können: warum und wie der jenſeitige Gott in das Dieſſeits eingegangen, oder eigentlich die Welt ſelber geworden ſei, wenn er als Ideal ſchlechthin keinem Wandel und Werden zugänglich iſt? Seiner Gegner fertige Antwort (wie wir wiſſen) iſt: daß jenes Ideal eben darum nur als unbeſtimmte Allgemeinheit gedacht werden könne, die ſich ſelber zur Endlichkeit beſondert, um ſich aus dieſer als Beſtimmtheit in zahlloſen Exemplaren zurückzunehmen, wenn eine Weltwerdung Gottes, ſei's auch nur auf Seiten der ſubjectiven Geiſter mit Ausſchluß der objectiven Dinge, nicht als Unſinn gedacht werden ſolle.

Der Supranaturaliſt mag ſich nun entweder für den Unſinn oder für den Sinn entſchließen, ſo wird er den Gedanken nicht los werden, daß der Abſolut-Identiſche — der abſolute Geiſt — wenn er ſich herabläßt zu einer unmittelbaren Syntheſe in realer Exiſtenz, von der Organiſation, von der Form des Bewußtſeins abhängig ſei; wenn er zuvor bedacht, daß dieſe Abhängigkeit den Geiſt der Geiſter gar nicht in ſeiner Würde beeinträchtigt, da jene Organiſation eben ſo zu ſeiner primitiven Offenbarung gehören muß, wie die Geiſter ſelber (vor und ohne ihr Bewußtſein), und welche primitive die nothwendige Vorausſetzung jeder ſecundären Offenbarung bleibt. Der Supranaturalismus wird uns ohne Weiteres mit der Exclamation unterbrechen: alſo ſoll die poſitive mit der negativen Unendlichkeit — das Abſolut-Identiſche mit dem Identiſch-Gedachten (Relativ-Identiſchen) nicht bloß mitbedingt, ſondern ſogar mitgegeben ſein!? Wir dürfen aber ebenfalls fragen: was für einen Unterſchied er feſtſetze zwiſchen Mitbedingt- und Mitgegeben-ſein?

Sollte er unter dem Mitgegebenſein verſtehen, daß die ſubjective Form als ſolche ſchon das Weſen, als objectiv Reales, d. h. der Gottesgedanke, — Gott ſelber — ſei; ſo muß er ſich verſichern laſſen, daß es noch einen Supranaturalismus gebe, der die ſtrengſte Unterſcheidung zwiſchen beiden, aber auch zugleich die Inſeparabilität feſthält, ohne hiermit dieſe in eine Identificirung überſchlagen zu laſſen zwiſchen dem Träger des ſubjectiven Gedankens von einem Gotte und Gotte ſelber, als dem Schöpfer des Univerſums, wie der neueſte Supranaturalismus thut, da dieſer ſich kein Verhältniß zwiſchen Ebenbild und Urbild denken kann, es ſei denn auf dem Fundamente einer Weſensgleichheit mit bloß quantitativen Unterſchieden, wie dieſe, als beſtehende, angegeben ſind zwiſchen Geiſtſein und Geiſtwerden.

Was nützt alſo dem Supranaturaliſten bei ſolcher Grundanſicht alle Proteſtation, in den Worten niedergelegt, daß das, was von der Identität als reinem Gedanken bedingt iſt, nicht der abſolut-Identiſche — Gott — ſein könne? Warum denn

nicht, fragen wir — vorausgeſetzt: daß jener reine Gedanke in allen Subjecten, eben nicht das bloße Machwerk der letzteren, ſondern zugleich (in mittelbarer oder unmittelbarer Weiſe) das Werk des Abſoluten iſt?!

Zu ſeinem Troſte können wir ihm ſogar verſichern, daß ſchon die Subſtanz jenes Etwas iſt, was von der Identität des reinen Denkens nicht bedingt iſt, weil eben jene die reale Wurzel, wie alles Nichtidentiſchen, ſo auch alles Identiſchen, ſammt ſeiner Gedankenwelt iſt; wozu auch der Lichtgedanke des Verfaſſers gehört in den Worten: „Wir ſelber gehören zu der Totalität des Nichtidentiſchen, wir ſind gleichſam! die höchſte Entwicklung alles Erſcheinens, und alles Lebens des Erſcheinens" — ein Gedanke, der als Sonnenproduct leider! auch einen Sonnenflecken hat, nämlich das Gleichſam! denn wozu dieſes Quasi?

Etwa deßhalb, weil alles Identiſche ein ſolches nur iſt im Gegenſatze zum Nichtidentiſchen, ein quasi Identiſches aber in Vergleich mit dem Abſolut-Identiſchen iſt, inſofern dies der Relation auf ein Nichtidentiſches gar nicht bedarf? Woher weiß es denn aber der Supranaturalismus als eine Gewißheit über allen Zweifel erhaben, daß das Identiſche doch nur ein quasi Identiſches ſei? Oder braucht vielleicht dieſe Gewißheit gar nicht ſo feſt zu ſtehen, um den Gedanken vom Abſolut-Identiſchen darauf zu ſtellen? Warum hat denn der Verfaſſer die Begründung des Jenſeits mit dem Momente des Poſtulates (das auf dem Intereſſe im Dieſſeitigen beruht) begonnen? Es ſcheint alſo doch, daß in dem Grundgedanken des poſtulirenden Ichs (ganz abgeſehen von ſeinem jedesmaligen Inhalte) eine Gewißheit liege, die aller weiteren Gewißheit Anfang iſt. Und hiermit wären wir angelangt bei der Würdigung der einzelnen Momente in der poſitiven Begründung des Jenſeits.

Wir haben gehört, daß das Recht zu poſtuliren auf einem nothwendigen Intereſſe beruht, und daß dieſes ſich zu ſeinem entſprechenden Objecte verhalte, wie das Negative zum Poſitiven, und daß eben deßhalb das Intereſſe ſeine Unbeſtimmtheit

(Negativität) nicht aus ſich ſelber aufheben, und in die Beſtimmtheit überſetzen könne. Beides könnte allerdings vom Objecte ſelber effectuirt werden, wenn nur das letztere nicht jenſeits alles Erſcheinens läge, woraus nothwendig folgt, daß es zwiſchen dem Ich und dem Objecte nie zu einer unmittelbaren Syntheſe mit dem Momente wirklicher Exiſtenz kommen könne, wenn jenes Object ſich nicht innerhalb der geſammten Nichtidentität, als ein Anregendes für das Ich ſetzt.

Wir müſſen hierzu vor Allem bemerken, daß aus dem aufgeſtellten Verhältniſſe zwiſchen Intereſſe und ſeinem Objecte gar nicht folge: daß das Subject, das ſich zwar als Sein, im Gegenſatze zu ſeiner Erſcheinung, aber auch als ein Abhängiges im Sein wegen der Abhängigkeit im Erſcheinen gefunden, genöthigt ſei, das Moment der Bedingtheit (Negativität) abermals zu negiren und ſo den Gedanken von einem unbedingten Sein — als Sein ſchlechthin zu gewinnen, der als bloßer Gedanke freilich noch nicht das abſolute Sein ſelber iſt, dem aber ſo gewiß ein abſolutes Object entſprechen muß, wie gewiß das Subject in ſeinem Sichdenken nicht etwa nur leeres Stroh driſcht, ſondern das Korn mitgewinnt, das eben in jenem Denken des Bedingten und Unbedingten ſeine primitive Entfaltung nach oben und unten erreicht hat.

Kein bedingtes Sein, als Poſition des Abſoluten, iſt im Stande, ſich durch ſich in die Erſcheinung als Selbſtoffenbarung zu überſetzen. Vermöchte es dies, ſo wäre ihm der Gedanke ſeiner Bedingtheit und ſeiner Beſchränktheit zugleich unmöglich. Iſt aber ſeine Selbſtoffenbarung abhängig vom Einfluſſe eines andern Daſeienden außer ihm; ſo iſt ſchon für das Selbſtbewußtſein des erſten Menſchen (für das Sichwiſſen ſeiner ſelbſt) der ganze Vorgang nothwendig vorauszuſetzen, den unſer Supranaturaliſt erſt für den Gottesgedanken herbeizieht in der irrigen Vorausſetzung, daß zum Identiſchſetzen des Ichs weiter gar nichts gehöre, als der trockene Gegenſatz von ſubjectivem Sein und objectivem Erſcheinen (gleich jenem von Stahl und Stein), und daß jenes ſchon aus der Reibung mit der Außenwelt den Ichgedanken herausſchlage. Das Moment des Unbedingten kann nicht ausbleiben, wenn das Moment des Bedingten in's Bewußtſein eingetreten; jenes Moment aber iſt die nothwendige Vorausſetzung, wenn ſein Object, das Abſolute, in ſeiner ſecundären Offenbarung erkannt werden ſoll, die aber vom Verfaſſer als die primitive, und deßhalb als das Wunder, aufgeſtellt wird.

Hier wird nun, wie wir gehört, verlangt, daß der abſolute Geiſt ſich an die Stelle eines Nichtidentiſchen ſetze, um das Ich anzuregen, damit dann dieſes ſich darauf beziehen könne

(zufolge des Grundgeſetzes alles Bewußtſeins). Zugleich wird richtig bemerkt, daß auf dieſe Weiſe der abſolute Geiſt nicht als ſolcher erkannt werden könne, wenn er ſich nicht zugleich in der Sphäre des Nichtidentiſchen kund gebe als nichtgehörig in dieſelbe, und als nichtbedingt von der Identität des Nichtidentiſchen.

Allein der Verfaſſer giebt nicht an, auf welche Weiſe dieſe Offenbarung geleiſtet werden könne. Er begnügt ſich damit, dieſe als Wunder aufzuſtellen.

Dadurch ſind wir freilich berechtigt, jene Art und Weiſe als eine Wirkſamkeit Gottes innerhalb der ſichtbaren Welt durch Negation oder Suspenſion der Naturgeſetze anzuſehen. Und fürwahr! — da dieſe ſelber bei aller Poſitivität doch mit der Negativität alles Endlichen behaftet ſind, ſo würde das Subject, das dieſe zu negiren im Stande wäre, ſich zugleich als ein abſolutes Subject offenbaren — aber auch nur für ſich ſelber, keineswegs für ein anderes Subject, ſo lang dieſem noch der Gedanke abgeht von einem Sein als Unendlichen, das unbedingtes und unbeſchränktes iſt. Denn ſo lange dieſes Moment noch nicht in ſein Denken und Wiſſen eingetreten, bleibt die äußere Anſchauung jener göttlichen Wirkſamkeit ohne alle Beziehung, und hiermit ohne alle Erkenntniß, und der Menſch ſtünde eben ſo vor dem wunderthätigen Wirken Gottes in der Natur da, wie, nach dem Sprüchworte, die alte Kuh vor dem neuen Thore.

Und ſo kehrt immer die alte Frage zurück: wie kommt das endliche Subject zum Gedanken des Unendlichen, als des ſchlechthin Unabhängigen im Sein und Erſcheinen ſeiner ſelbſt? Und die Antwort darauf iſt keine andere, als die: nicht früher, als jenes Subject ſich ſelbſt als Bedingtes, aus ſeiner Beſchränktheit (Abhängigkeit im Erſcheinen vom fremden Einfluſſe) erfaßt hat. Daß dieſer differenzirende Einfluß bei dem erſten Menſchen nur von Gott ausgehen könne, iſt klar. Iſt aber deßhalb nothwendig zu poſtuliren, daß Gott ſich in die Stelle eines ſinnfälligen Objectes ſetzen müſſe, um jenen Einfluß zu üben? Allerdings — wenn der Geiſt des Menſchen nichts Beſſeres wäre, als ein Punct in der Sphäre des ſubjectiven Naturlebens, womit zugleich ſeiner Receptivität und Spontaneität ihre Bethätigungskreiſe in der äußern Natur ausſchließlich angewieſen wären. Iſt er aber etwas Edleres (weil qualitativ weſentlich Verſchiedenes von der Natur außer und an ihm ſelber), ſo ſteht auch Gottes Einwirkung auf ihn nicht unter dem aufgeſtellten Grundgeſetze alles Bewußtſeins, weil dieſes eben kein Geſetz iſt für alles Sein auf dem Wege zum Bewußtſein.

Hiermit aber ſoll noch gar nicht behauptet ſein, daß die

differenzirende Einwirkung Gottes auf den Geiſt des Menſchen ohne alle Berückſichtigung des Antheils vor ſich gehe, den der Geiſt an der Natur und dieſe am Geiſte im Menſchen hat. Sehen wir doch auf empiriſch-hiſtoriſchem Boden der menſchlichen Geſellſchaft, daß der Einfluß des ſelbſtbewußten Menſchengeiſtes auf die ichheitsloſe Kinderwelt nur dann ein wirkſamer iſt, wenn das Naturleben der letzteren zu einer gewiſſen Reife, und hiermit zu einem beſtimmten Grade der Verinnerung und ihrer Veräußerung durch die Sprache vorgedrungen iſt.

Was kann aber auch naturgemäßer ſein, als daß der Geiſt des Menſchen eben ſo unter dem Geſetze des Naturlebens, wie dieſes unter dem des Geiſteslebens ſtehe; wenn der Menſch ſich als Vereinweſen qualitativ weſentlich verſchiedener Gegenſätze im Univerſum factiſch offenbart, und dieſe Selbſtoffenbarung ſich überdies metaphyſiſch rechtfertigen läßt.

All den bisherigen Erörterungen wird unſer Supranaturaliſt gewiß noch die Einwendung entgegenſtellen: wenn das Gottesbewußtſein auch von Seiten ſeiner objectiven Realität in der Organiſation des menſchlichen Bewußtſeins begründet wäre, ſo hätte der Pantheismus ſo wenig, wie der Fetiſchismus, und zwiſchen beiden der Polytheismus in die Religionsgeſchichte unmöglich eintreten können. Dieſer Einwendung läßt ſich auch auf der Stelle eine andere entgegenſetzen, nämlich: daß ſich vielmehr der Atheismus, nicht aber jene Formen, in der Weltgeſchichte begreifen ließe, wenn ſich in der Organiſation des Bewußtſeins nichts, als bloß negative Momente für den Gottesgedanken, vorfänden, die ſodann bloß durch die Tradition, durch ein Hörenſagen von einer hiſtoriſch eingetretenen Offenbarung von Seiten des wirklich exiſtenten Gottes, in poſitive Momente verwandelt werden könnten.

Wenn der menſchliche Geiſt nicht ſelber eine Auctorität wäre, die aprioriſch genöthigt iſt, das negative Moment in ſeinem Selbſtbewußtſein zu negiren, und hiermit ein Sein zu affirmiren, das jenſeits aller Endlichkeit von ihm gedacht werden muß, ſo lang er ſich ſelber als Sein, nicht bloß formal denkt, ſondern real weiß, ſo würden nicht bloß die pantheiſtiſchen und polytheiſtiſchen, ſondern ſelbſt die monotheiſtiſchen Auctoritäten, wie Eintagsfliegen, vor dem antediluvianiſchen Rieſengebilde des Atheismus verſchwunden ſein. Unſer Supranaturaliſt ſpricht öfters davon, daß es einer tieferen Erforſchung unſeres Bewußtſeins bedürfe, um das Jenſeits (Gott, den abſoluten Geiſt) ſeinem Weſen nach zu erkennen; darin aber können wir keine Tiefe entdecken, wenn er andererſeits behauptet: „Die reine Identität (Reſultat und Object des reinen Denkens) ſei der

Gott Hegels, weil dieſer nur die ſubjective Seite des Bewußtſeins für ſeinen Gott in Anſpruch genommen, und nur jene habe die Formen des Irrthums in die Geſchichte des religiöſen Glaubens eingeführt.“

Da unſer Supranaturaliſt kein anderes Denken kennt, als das begriffbildende in abſtrahirender Thätigkeit, ſo muß er wahrlich noch nicht tief in das Weſen des Begriffs eingedrungen ſein, wenn er ſich überredet: das Reſultat deſſelben — die Identität alles Nichtidentiſchen — komme durch dieſelbe Thätigkeit zu einer (wenn auch irrthümlichen) objectiven Realität.

Bevor das Reſultat jener Thätigkeit zu ſolcher Auszeichnung gelangt, muß das thätige Subject ſelber ſich in dieſer Decoration erſchaut haben. Solch ein Exemplar aber in dem Kreiſe der Natur-Subjectivität hat bisher die Erfahrung noch nicht ausfindig gemacht. Und wenn dieſe ſich einfallen läßt, auf den Menſchen hinzuweiſen, ſo iſt es immer doch nur der Menſch in der menſchlichen Geſellſchaft, nicht aber außer ihr, wo er gerade vom Gegentheile ein Zeugniß ohne Sprache ablegt. Die objectiv-reale Behandlung jenes Reſultates giebt alſo ſchon indirect wenigſtens Zeugniß, daß der Geiſt und ſein Ichgedanke, als Gedanke vom Realgrunde, bei jener Metamorphoſe die Hand im Spiele habe, und es bliebe zur directen Beweisführung nur noch übrig, zu zeigen: wie es komme, daß der Geiſt ſein Erſtgeburtsrecht im Reiche des Gedankens im Frohndienſte des Naturlebens geltend mache.

Die allſeitige Löſung dieſes Räthſels gehört zunächſt nicht hierher, wohl aber der Fingerzeig, daß das Räthſel ſchlechthin ungelöſt bleibt, wenn der Begriff als der ausſchließliche Gedanke des Geiſtes gedacht wird, und daß mit dieſer Unauflösbarkeit auch das andere Räthſel in der Religionsgeſchichte unaufgelöſt bleibt.

In der obigen Andeutung aber, daß das Princip der Begriffsbildung als ſolches nun und nimmer ſich dazu erheben könne, vom Begriffsleben den Begriff zu gewinnen, und hierdurch die objective Realität für jenes, und daß, wo dieſer letztere ſich vorfindet, einer andern Gedankenmacht vindicirt werden müſſe, glauben wir jenen Fingerzeig nicht ganz ſchuldig geblieben zu ſein.

Und nun mögen uns die Leſer erlauben, einſtweilen Abſchied zu nehmen vom Verfaſſer, als wahrhaft wunderlichem Rechtsfreunde des Supranaturalismus, da dieſer ohnehin, laut Verſprechen, ſein philoſophiſches Syſtem der Gegenwart vorzulegen gedenkt, und da wir uns nur auf eine Beleuchtung der ſpe-

culativen Principien in ſeiner Wortführung einzulaſſen verſprochen haben, welche Principien aber vorzüglich in den zwei erſten Abſchnitten niedergelegt ſind, wenn auch das III. Cap. S. 101. noch einmal die Objectivität des reinen Denkens und Hegels Standpunct im Geſammtbewußtſein beſpricht. Der Verfaſſer hat freilich jeder Philoſophie, die auf ſeinen Wunderbegriff nicht eingeht, die Gefahr in Ausſicht geſtellt: „ins Gebiet der Dichtung (ſtatt der Wahrheit) zu gerathen;“ wir glauben aber, daß kein Götze aus alter und neuer Zeit mehr das Gepräge der Dichtung an der Stirne tragen könne, als der Deus ex machina des neueſten Supranaturalismus, der an den morſchen Stricken einer reſtaurirten „transſcendentalen Syntheſe“ aus den Tagen des Kriticismus, und durch ein Loch in das Gewölbe der alten und neuen Identitätslehre auf die Arena der Wiſſenſchaft herabgelaſſen wird — um, nach enthüllten und vertilgten Kainszeichen an der Stirne alter und neuer Philoſophie, zugleich die lange erſehnte Verſöhnung der letzteren mit der poſitiven Theologie endlich einmal zu Stande zu bringen. Und wenn der Sieger über falſche Schaam nochmals ausruft: daß Hegel nie an das wahre Grundverhältniß des Bewußtſeins gedacht habe, ſo wird er dieſer Freimüthigkeit wegen in der Zukunft deſto mehr zu loben ſein, wenn er es einmal zur Privateinſicht gebracht und dieſe gleichfalls publicirt haben wird: daß auf dem Fundamente eines vertilgten, ſtatt verſöhnten, Dualismus zwiſchen Natur- und Geiſtesleben, nun und nimmer die Gottesidee im ſupranaturalen Sinne der Schrift und der Kirche gerechtfertigt werden könne.

Auf dem Fundamente des vertilgten Dualismus aber hat Meiſter Hegel ohne Weiteres beſſer, als alle Platoniker und Ariſtoteliker vor und nach Chriſto, den Nagel auf den Kopf getroffen — oder mit Herrn Roſenkranz (in ſeinem erſten Kunſtproducte: „das Centrum der Speculation“) zu reden, „in das Centrum der Speculation“ geſchoſſen; vorausgeſetzt, daß Roſenkranz jenes Centrum ſammt Nagel in keine andere Zielſcheibe verlegt wiſſen will, als in jene, die er von Pallas Athene auf der berliner Haſenhaide für die deutſche Scharfſchützengilde aufſtellen läßt. Ein chriſtlich germaniſches Athen aber ſollte mit derlei Begünſtigungen der großen Tochter des großen Zeus nicht ſo groß thun, als ob dem Brüderfaſſe des norddeutſchen Schützenvereins der Boden eingeſchlagen werden müßte, wenn ihm keine Scheibe aus dem alten Götterhimmel auf die Erde niedergelaſſen würde. — Hr. Roſenkranz wird in dieſer Aeußerung wahrſcheinlich wieder nichts Anderes erblicken, als die „Tendenz eines Klerokraten nach Rom.“

Wir können ihm auch dieſen Fehlgriff gar nicht verargen, da er („der Theokrat“) in Königsberg, der neuen St. Peters-Burg ohne Hügel offenbar näher ſteht, als wir in Wien der der alten mit ſieben Hügeln *).

Ludwig Tiek macht in ſeiner Abhandlung über die Behandlung des Wunderbaren von Shakesſpeare die ſchöne Bemerkung über den Don Quixotte von Cervantes: „daß dieſer ſeinen vortrefflichen Roman weit befriedigender hätte ſchließen können, wenn er geſucht hätte, ſeinem Helden nur eine einzige Begebenheit in den Weg zu werfen, bei der es deſſen geſchäftiger Phantaſie unmöglich geworden wäre, ſie umzuſchaffen. Dadurch wäre er nämlich auf einen Zeitpunct aus ſeiner Illuſion geriſſen worden, und hätte dadurch Gelegenheit bekommen, mehrere Ideen an dieſen Vorfall anzuknüpfen, und auf dieſe Weiſe hätte Cervantes nach und nach alle die Traumgeſtalten verſchwinden laſſen können, von denen Don Quixotte umgeben war. Denn dieſer hätte einen Maaßſtab in die Hand bekommen, nach welchem er die Wahrheit vom Irrthume unterſchieden hätte.“

Es ſoll uns ſehr lieb ſein, wenn unſere Leſer von dieſer trefflichen Bemerkung für das Kunſtgebiet auf den Gedanken gebracht werden, daß ſich ohne Weiteres von ihr eine Anwendung machen läßt auf die Behandlung des Wunders auf dem Boden der Wiſſenſchaft, wenn es dieſe zugleich mit jenen Vertretern des Rationalismus zu thun hat, die ſich die Theokraten deſſelben nennen **), weil ihnen die deutſche Theologie des XVI. Seculums mit ihrer halbpantheiſtiſchen Myſtik ohne Weiteres ihre Durchbildung zu allſeitiger Ganzheit zu verdanken hat; die aber auch ihre Dankbarkeit gegen ihre Günſtlinge dadurch ſchon bewieſen, daß ſie, ohnerachtet der großen Finanznoth, doch die Vernunftthätigkeit der letztern im Dienſte des evangeliſchen Chriſtenthums auf halben Sold herabgeſetzt hat — jedoch mit Beibehaltung der doppelten Pferdeportion — für die Roſinante nämlich des alten Helden, und für das Maulthier ſeines luſtigen Rathes (vulgo Maulmachers). — Nicht minder lieb ſoll es uns ſein, wenn der neueſte Rechtsfreund des alten ehrwürdigen Supranaturalismus, bei der getrübten Ausſicht auf einen ehrenvollen Ausgang ſeines Prozeſſes, ſich damit zu tröſten wüßte, wie Cervantes geirrt zu haben.

*) S. Carl Roſenkranz, das Centrum der Spekulation; Königsberg 1840. S. 74—77

**) Siehe eben daſelbſt S. 77.

Inhaltsanzeige des IV. Bandes der Neuen Folge.

(Der Geſammt-Folge VIII. Band.)

Erſtes Heft.

Seite

Bemerkungen über den Begriff des Raumes. Sendſchreiben an Dr. Ch. H. Weiße, von Dr. Hermann Lotze in Leipzig. . 1

Ueber die metaphyſiſche Begründung des Raumbegriffs. Antwort an Hrn. Dr. Lotze. Von Prof. Dr. Weiße. . . . 25

Die falſchen Richtungen auf dem Gebiete der Religion in der Gegenwart. Von Prof. Dr. Erichſon. 71

Die philoſophiſche Literatur der Gegenwart. Von Prof. Dr. Ch. H. Weiße. (Fortſetzung des zweiten Artikels [Bd. III. Heft 1]). 1) C. L. Michelet, Vorleſungen über die Perſönlichkeit Gottes und die Unſterblichkeit der Seele, oder die ewige Perſönlichkeit des Geiſtes. Berlin 1841. — 2) Die europäiſche Triarchie. Leipzig 1841. — 3) J. Fr. Reiff, der Anfang der Philoſophie, mit einer Grundlegung der Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften. Stuttgart 1841. — 4) K. Werder, Logik. Als Commentar und Ergänzung zu Hegels Wiſſenſchaft der Logik: erſte Abtheilung. Berlin 1841. 95

K. F. E. Trahndorff, wie kann der Supranaturalismus ſein Recht gegen Hegels Religionsphiloſophie behaupten? Eine Lebens- und Gewiſſensfrage an unſere Zeit. Berlin, bei Fr. Hentze, 1840. Recenſirt von Dr. Anton Günther in Wien. 131

Zweites Heft.

Die ethiſchen Kategorieen der Metaphyſik. Von Prof. Dr. H. M. Chalybäus in Kiel. 155

Zur ſpekulativen Theologie. Vom Herausgeber. (Vierter Artikel.). 212

Die philoſophiſche Literatur der Gegenwart. Von Prof. Dr. Ch. H. Weiße. (Schluß des zweiten Artikels [Bd. III. Heft 1.]). 5) M. Carriere, die Religion in ihrem Begriff, ihrer welt-

Seite

geſchichtlichen Entwicklung und Vollendung. Ein Beitrag zur Verkündigung des abſoluten Evangeliums und zum Verſtändniß der Hegelſchen Philoſophie; Weilburg 1841. — 6) Caſimir Conradi, Kritik der chriſtlichen Dogmen, nach Anleitung des apoſtoliſchen Symbolums; Berlin 1841. — 7) J. E. Erdmann, Grundriß der Logik und Metaphyſik, für Vorleſungen; Halle 1841. — 8) Derſelbe, Natur und Schöpfung? Eine Frage an die Naturphiloſophie und Religionsphiloſophie; Leipzig 1840. — 9) W. Vatke, die menſchliche Freiheit in ihrem Verhältniſſe zur Sünde und zur göttlichen Gnade wiſſenſchaftlich dargeſtellt; Berlin 1841. 231

K. F. E. Trahndorff, wie kann der Supranaturalismus ſein Recht gegen Hegels Religionsphiloſophie behaupten? Eine Lebens- und Gewiſſensfrage an unſere Zeit; Berlin, bei Fr Hentze, 1840. Recenſirt von Dr. Anton Günther in Wien (Schluß). 271

Digitized by Google